BREVIARIO SPIRITUALE

CASA EDITRICE ISIS
MILANO - VIA PISACANE, 19
1922

PROEMIO

Il « Breviario spirituale », che ora si pubblica, ha avuto origine da un concorso indetto dall'Istituto lombardo per un libro di morale popolare: e corrisponde, salvo leggere variazioni, al manoscritto allora presentato. L'illustre Consesso non credette di poter assegnare il premio non trovando abbastanza popolare il libro: ma lo giudicò con molta benevolenza ed assegnandogli una notevole ricompensa espresse il desiderio che il libro venisse pubblicato. L'autore adempie adesso, a distanza di alcuni anni, a questa specie di obbligazione.

Il libro non si propone certamente di essere un libro popolare, se non nel senso più elevato della parola: esso si rivolge alle classi colte e propugna la necessità d'un rinnovamento spirituale indipendente da qualunque indirizzo religioso.

E' un fatto innegabile che l'influenza morale delle religioni positive è andata sempre scemando e che nessuna delle nuove correnti, le quali pretendono sostituirle, ha conquistato una sicura preminenza. Ne è stata e n'è conseguenza una decadenza morale che si riflette in tutti i rami dell'attività umana. Questa decadenza si osserva nelle classi inferiori e nelle classi colte del popolo; più grave è in queste che dovrebbero esercitare sulle altre un'azione di direzione e di elevazione morale. Un'opera che voglia reagire a questa corrente non può naturalmente fare appello a principii religiosi privi di efficacia, nè a principii filosofici elevati; essa deve cercare il suo fondamento solo in quella confusa, ma sicura intuizione per la quale si rivelano ad ogni

uomo nella ragione individuale le vie del bene. In questa specie di lume naturale della ragione prende appunto il suo punto di partenza l'opera presente: che nel primo capitolo dà i motivi di questo ricorso alla ragione, mostra la necessità per ogni individuo di costruire a sè un'esperienza morale che gli serva di guida nella vita. Il secondo e il terzo capitolo tracciano un quadro della moralità ideale: essi si propongono di essere una specie di « guida della vita ». Nell'ultimo infine l'esperienza morale è ricondotta alle sue ragioni più profonde, che sono naturalmente sopra l'individuo e la sua esperienza. Il compito d'un breviario morale qui si chiude: la ragione individuale ha assolto l'opera propria quando ha ricondotto la volontà sulla via che all'umanità tracciano le grandi correnti spirituali del passato.

C. P.

INTRODUZIONE

I.

Gettando uno sguardo sull'agire degli uomini in generale e considerandolo con animo perfettamente spassionato, come si considererebbero dei puri fenomeni fisici, senza quella simpatia per cui, senza volerlo, ci associamo ai fini ed agli sforzi dei nostri simili partecipando così un poco alla loro vita interiore, sarebbe difficile persuadersi che noi abbiamo dinnanzi degli esseri dotati di volontà e di ragione. Ad un essere superiore che ne osservasse dall'alto le agitazioni incessanti essi non offrirebbero uno spettacolo molto diverso da quello che a noi offre l'affaccendarsi continuo ed intenso del popolo industrioso, che ha esteso, come l'uomo, sopra tutta la terra l'operosità sua, delle formiche; egli ci apparirebbe come un animale ad istinti più numerosi e più complicati, guidato nella sua attività multiforme da una molla interiore, da un complesso di sentimenti e di tendenze che hanno la cecità fissa dell'istinto. Certo l'agire dell'uomo è guidato dalla ragione sovente nella ricerca industre dei mezzi, nella concatenazione delle attività individuali: la vita del singolo individuo non è spesso che l'esecuzione lunga e paziente d'un piano premeditato; e l'azione collettiva dei gruppi umani è sapientemente organizzata e distribuita in vista di grandi fini comuni. Ma la ragione non sembra essere che lo strumento degli istinti e dei ciechi impulsi che guidano così gli individui come le società. Tutta la vita d'un uomo che si è

consacrato alla speculazione od al lavoro in vista del lucro è una combinazione abile e coerente di sforzi diretti nello stesso senso: che cosa potrebbe esservi di più ragionevole? eppure la ragione manca qui precisamente in ciò che imprime il carattere a tutta la serie dei mezzi impiegati, nel fine: tutta la catena delle speculazioni e delle azioni è messa al servizio d'una cupidità istintiva che non è mai stata un momento oggetto di apprezzamento meditato e conscio. Lo stesso possiamo dire per esempio della vita dell'ambizioso, che pone tutte le sue facoltà in servizio d'un impulso ardente ed incoercibile, il quale non è certamente ispirato dalla ragione.

Così ogni uomo sembra correre appresso alla sua follia, che è la voluttà, il denaro, il potere, lo splendore d'un titolo o d'un nome, e mette in servizio di questa follia anche l'attività dell'intelligenza e chiama ragione il non deviare dal cammino che la sua follia gli prescrive. Anche nelle attività che noi troviamo in sè razionali e lodevoli la ragione non ha in fondo alcuna parte essenziale. In tutta l'attività del padre di famiglia che educa con amore la prole e sacrifica per essa la vita, noi non troviamo in fondo altro che la esplicazione umana d'un movente istintivo che dirige anche i bruti: quale padre ha mai con animo freddo considerato qual valore costituisca nella sua vita la vita del figlio e cercato di rafforzare con la ragione una linea di condotta, che, se non fosse imposta con violenza irresistibile dall'istinto, l'egoismo calcolatore sconsiglierebbe nel modo più deciso? anzi anche quelli che fanno professione di coltivare la ragione, i filosofi, obbediscono in fondo ad un oscuro genio interiore che li guida e li avvia indipendentemente da ogni dettame della ragione: l'amore della ragione è sorretto in essi da una specie di *pathos* sentimentale che è quello che decide della loro vocazione e determina la direzione di tutta la loro condotta.

La ragione non sembra dunque essere che alla superficie

dell'attività umana, nella concatenazione dei mezzi: le forze che la dirigono sono date invece da impulsi istintivi ed oscuri dei quali l'uomo non cerca nemmeno di darsi ragione. Per questo appunto, quando l'agire loro è considerato un poco da lontano nelle sue linee generali, esso è lungi dall'offrire l'apparenza d'una direzione razionale: ogni individuo appare come un automa che si muove cieco e fisso nella direzione della forza da cui è dominato.

II.

Non per questo tuttavia l'insieme delle attività umane deve essere riguardato come un'agitazione vana, come un incrociarsi disordinato di volontà istintive senza un disegno, senza un ordine secondo ragione. L'attività dell'individuo è sotto un certo rispetto anche ragione: perchè se noi consideriamo la vita dell'individuo nel suo insieme o nell'insieme della vita sociale, vediamo che ogni momento ha in esso il suo senso e la sua funzione.

In ogni momento ogni individuo, sebbene apparentemente agisca in modo irrazionale, realizza una parte d'un piano razionale: egli è simile ad un operaio specializzato d'una grande manifattura che compie una parte minima del lavoro, la quale per sè non avrebbe scopo e riceve il suo senso soltanto nell'organizzazione complessiva. Raramente perciò l'individuo sembra attuare un ordine razionale: e tuttavia la vita è in ciascuno un ammaestramento continuo che realizza gradatamente una concezione ed una direzione razionale della vita.

In ogni momento ciascuno di noi ha fisicamente il suo orizzonte e il suo mondo che si accentra intorno alla sua individualità fisica: in ogni momento e per ogni individuo questo orizzonte e questo mondo variano più o meno sensibilmente: ma ciascun individuo considera il mondo che gli si stende intorno come « il mondo », l'unico e vero mondo. Così in ogni suo

atto l'individuo è inevitabilmente determinato e diretto da una mentalità particolare: il modo di vedere e di pensare proprio di ogni momento è una specie di orizzonte che ne limita in una data sfera l'azione senza che egli si avveda di questa limitazione. Questa illusione morale per cui ciascuno, anche l'ebbro nella sua ebbrezza, crede in ciascun istante di vedere le cose secondo la loro verità per una specie di spontanea, definitiva saggezza, in nessun caso è tanto visibile quanto nelle persone di umore instabile; che in un momento vedono tutte le cose sotto un aspetto tetro e si accasciano nello scoraggiamento e nella tristezza, nell'istante successivo vedono tutto di colore roseo e sono pieni di speranze e di progetti: nello stato successivo appena essi si ricordano dello stato anteriore se non per condannarlo come un'illusione momentanea e non hanno nemmeno il sospetto che questa illusione del giorno prima possa ridiventare la verità e la realtà di domani.

Così lo svolgersi della vita fa attraversare a noi più vite e più persone: ogni giorno che sorge porta con sè le sue esperienze e ciascuna di queste è la condanna d'una illusione, è l'ammaestramento che dissipa un errore: in questo modo lentamente, attraverso le cadute e le delusioni, si forma un'esperienza della vita che in confronto della ingenua follia d'un tempo è detta ragione e saggezza. Quindi il punto di partenza della condotta di ogni uomo è bensì un sistema di istinti od almeno di tendenze introdotte dall'esempio, dalla tradizione o da qualunque altra azione accidentale: ma questi istinti e queste tendenze sembrano avere nella vita una specie di ammaestramento pratico che illumina la loro cecità, trionfa della loro violenza e le orienta verso la ragione.

È ben raro che il gaudente, il quale s'immerge nei piaceri del senso, non esperimenti attraverso il godimento medesimo la tristezza e la vanità d'una vita tutta consacrata alla voluttà: così l'esperienza dissolve l'impulso cieco e ardente dell'istinto e provoca, in questa parte almeno, l'intervento della riflessione

e della ragione. Perciò ogni atto umano è un errore ed insieme un ammaestramento: tutta la vita una serie di illusioni, di tentativi, di sforzi ed insieme di delusioni, di rinuncie, di rinnovamenti.

Questa conversione della volontà sembra qualche volta manifestarsi come un mutamento improvviso, come l'effetto d'una illuminazione subitanea; in realtà essa accompagna sempre passo passo la vita ed anche la conversione sùbita, come conclude una serie di esperienze interiori, così inizia una nuova vita interiore che anch'essa, come la passata, ha le sue illusioni, le sue prove, le sue esperienze d'un indefinito progresso. Perchè, sebbene ogni ritorno su noi stessi, che ci libera dalle illusioni e dalla cecità della vita passata e ci fa considerare con sguardo più penetrante e più sereno la nostra vita ed i nostri compiti, apparisca come un atto della ragione, noi non possiamo vedere in questo progresso alcun limite definitivo.

Io non dirò che l'uomo abbandoni una follia per cadere in braccio, appena liberato, ad una altra follia: perchè noi non avremmo allora nessun motivo per considerare il suo risveglio come un progresso verso la ragione, ma questa ragione ridiventa, agli occhi d'una saggezza superiore, anch'essa follia: e dove possiamo lusingarci di trovare in questa progressione indefinita un termine che sia la ragione definitiva? L'uomo che abbandona le dissolutezze del senso per darsi a vita ordinata ed operosa, lascia la follia per la saggezza: ma la vita dell'uomo che attende con sforzi perseveranti a costruirsi una fortuna come se la vita dovesse durare eternamente non sarà anch'essa, agli occhi d'un'altra saggezza, cecità e follia? Dovunque noi volgiamo lo sguardo noi non troviamo nella vita umana niente di stabile e di definitivo: l'illusione dura quanto la vita e la ragione e la saggezza si allontanano sempre dal nostro sguardo anche quando con le rinuncie più amare crediamo di averle raggiunte.

La vita umana sembra dunque avviarsi verso la ragione:

sorta dall'impeto cieco dell'istinto, dominata successivamente da tendenze ed illusioni che l'esperienza successivamente dissipa o riforma, essa si avvicina sempre più, come guidata da un disegno provvidenziale, alla saggezza.

Da questo punto di vista, anzi, tutto assume un aspetto provvidenziale; da tutte le illusioni e da tutte le follie un occulto potere benefico sembra trarre qualche cosa di utile e di salutare. Ma la saggezza e la ragione sono come le cime eccelse che nascondono le loro vette nelle nubi: noi vediamo le vie che ad esse conducono, senza vedere il termine a cui conducono.

L'attività dell'uomo considerata nel suo complesso ci appare come un'agitazione di esseri mossi da istinti e da impulsi ciechi, che una potenza misteriosa orienta verso la libertà e la luce: essi non la raggiungono mai definitivamente, ma ogni passo che essi compiono in questo senso è da noi chiamato libertà e ragione.

III.

Benchè l'uomo acquisti con lento progresso nel corso della vita un'esperienza sempre più profonda, che lo libera da molte illusioni, assopisce molti impulsi ciechi e sembra dare alla sua visione delle cose ed all' azione sua una maggiore serenità e libertà, egli non riesce mai a liberarsi del tutto dalla limitazione dell'orizzonte che la condizione, l'educazione, la professione e l'ambiente hanno in lui creato.

La sua esperienza della vita è sempre andata estendendosi: ma è sempre rimasta l'esperienza parziale e confinata dell'uomo d'una certa classe e d'un certo ambiente. Il magistrato, l'industriale, il soldato, lo scienziato acquistano ciascuno la loro esperienza sulle cose: ma ciascuna di queste esperienze si è formata sotto l'impulso d'un punto di vista che la vita ha sempre più fissato ed irrigidito, fino a trasformarlo in una specie di natura individuale immutabile. Per questo non vi è,

almeno nella condotta e nell'opinione individuale, una morale: ma vi sono concezioni e giudizi morali diversi secondo le diverse classi e le diverse condizioni e da parti opposte si lotta sovente con sincerità in nome d'un ideale morale che la parte avversaria si rifiuta di riconoscere.

Ciò che in ognuna di queste morali proprie d'una casta, d'una classe, d'un popolo si oppone ad una visione più larga e più umana dei doveri dell'uomo è la mancanza di comprensione della vita e dell'interiorità delle altre condizioni umane, l'incapacità di gettare uno sguardo più complessivo e più libero sui molteplici rapporti della vita.

Perchè gli antichi potessero considerare con esecrazione, come noi facciamo, la schiavitù e perchè gli uomini dei secoli passati potessero condannare energicamente gli orrori delle persecuzioni religiose, essi avrebbero dovuto potersi spogliare d'una rete di preconcetti che l'educazione e l'ambiente avevano in essi quasi fissato in una seconda natura; e quante istituzioni sociali, che oggi lasciano noi indifferenti, saranno considerate con repugnanza e moralmente condannate nei secoli venturi da uomini che vedranno le cose da un punto di vista più universalmente umano! Anche sotto questo aspetto la ragione non si può confondere pertanto con la ragione particolare d'una condizione, d'una classe o d'un popolo: essa sembra piuttosto essere un processo di liberazione dall'angustia propria a ciascuna di esse e la perfezione sua si perde in una lontananza infinita come un ideale che non sarà mai raggiunto.

L'uomo aspira a liberarsi dalla servitù delle tendenze che sotto forma di istinti, di impulsi, di abitudini e di tradizioni reggono tanta parte della vita umana: ma questa liberazione non può mai avvenire se non parzialmente nei limiti che l'ampiezza dell'esperienza particolare permette: il bene e la ragione sono come un faro di luce che ciascuno guarda soltanto da lontano attraverso i preconcetti della sua condizione e del suo tempo.

IV.

Queste considerazioni dimostrano che sarebbe perfettamente inutile volere determinare in che cosa consistano propriamente la ragione e la vita secondo ragione: esse ci additano tuttavia abbastanza chiaramente in quale indirizzo noi dobbiamo ricercarla. La schiavitù dell'uomo agli istinti ed alle tendenze animali che in lui asserviscono spesso anche l'intelligenza è dovuta ad una limitazione del suo orizzonte spirituale: l'uomo non desidera e non segue come un automa dei beni che noi secondo la ragione giudichiamo inferiori e vani se non perchè il suo spirito non sa levarsi al disopra di quella ristretta cerchia d'idee che la vita gli ha formato intorno come una barriera. L'esperienza del mondo agisce in questo rispetto come una liberatrice: essa ci fa passare come attraverso a tante vite diverse, ci fa vedere successivamente le cose sotto i molteplici aspetti che l'impetuosa giovinezza non discerne, rende il nostro sguardo più comprensivo e più sicuro, la nostra azione più equilibrata e più saggia. Ma l'esperienza della vita non basta. Tanto più il pensiero e l'azione sua meriteranno il nome di ragione quanto più egli saprà elevarsi ad un punto di vista universalmente umano, nel quale concordino le esperienze di tutte le condizioni e di tutte le umanità pensabili: quanto più cioè egli saprà realizzare nel pensiero e nell'azione una stabilità ed un'unità che nessun nuovo sentimento, nessuna nuova esperienza possano sensibilmente alterare. E questo è anche ciò che nella vita quotidiana, sebbene in un grado molto inferiore, noi diciamo ragione.

Noi diciamo che l'uomo agisce tanto più ragionevolmente quanto più egli sa tenere presenti al suo spirito nelle ore della tristezza i motivi della gioia e nelle ore della gioia i motivi della tristezza: quando di fronte al male sa scorgere il bene, quando di fronte al bene sa scorgere il male; quando la pietà non fa velo in lui alla giustizia e tutte le volontà sue cooperano armonica-

mente al trionfo dei fini più alti verso i quali la vita sua è indirizzata. Avere sempre dinnazi allo spirito la direzione cardinale della vita e su di essa misurare gli affetti e le azioni: ecco ciò che si dice vivere secondo la ragione.

V.

Ed in questa unità stabile consiste in fondo anche la vera libertà dell'uomo. Sarebbe presunzione volere qui arrogarsi di dare una soluzione d'un problema filosofico intorno al quale i filosofi hanno detto tante cose sottili e profonde senza giungere ad una chiara conclusione. Da un punto di vista semplice e pratico noi possiamo arrestarci a due verità fondamentali che è difficile non ammettere, qualunque sia poi la soluzione che si vorrà adottare intorno al controverso problema. La prima verità è questa: che gli uomini nella maggior parte delle loro azioni non vogliono liberamente, ma cedono ad impulsi ai quali non sono in grado di resistere.

Io non ho mai potuto pensare senza un sorriso che i filosofi potessero chiamare liberi gli uomini che io vedeva agitarsi sotto l'influenza di passioni e di cupidigie che io penetrava chiaramente e di cui potevo calcolare l'effetto. Essi non mi sembravano più liberi di quello che fossero gli insensati che erano sotto l'influenza d'una qualche ebbrezza; anch'essi erano preda della stessa illusione ed erano nella stessa ignoranza in riguardo alla causa delle loro azioni. Questa constatazione non deve però condurci a credere che nell'uomo la volontà si risolva in un puro meccanismo d'impulsi.

Con non minore decisione e sicurezza noi dobbiamo mettere in rilievo una seconda verità: e cioè che attraverso lo stesso meccanismo delle tendenze impulsive si realizza nell'uomo una volontà che conquista gradatamente il libero dominio di sè stessa. Dominio che non sarà mai un pacifico, incontrastato possesso e che dovrà affermarsi continuamente attraverso a

lotte difficili e penose, ma che si rivela sicuramente come una specie di orientamento costante e che si distingue con innegabile evidenza dall'azione dell'istinto e della passione. E la nostra condotta si avvicina tanto più all'ideale d'un perfetto dominio di sè stesso quanto più essa sa resistere all'azione delle cose presenti e reggersi secondo condizioni generali e astratte che hanno il loro fondamento nelle innumerevoli esperienze della vita.

Quindi l'uomo è tanto più libero quanto più è ragionevole: ed è tanto più ragionevole quanto più sa vedere ogni singola cosa dal punto di vista del tutto. Tanto più irragionevole e schiavo delle cose è invece quanto più è incapace di elevarsi al disopra del particolare e del momentaneo e di reagire all'azione delle cose, che come un vento instabile agita e solleva ora in un senso, ora in un altro, l'anima sua.

VI.

Questa unità universale e perfetta dello spirito resta naturalmente sempre un semplice ideale. Nessun uomo in nessun momento giudicherà la vita e le cose da un punto di vista così alto che in sè compendii tutte le esperienze possibili di tutte le umanità possibili. Il giudizio morale dell'uomo sarà sempre in qualche modo limitato: ma sarà tanto più perfetto e degno del nome di ragione quanto più si avvicinerà all'ideale d'una ragione perfetta. Le riflessioni d'un antico imperatore romano non hanno per noi tanto valore se non perchè in Marco Aurelio non troviamo soltanto il romano od il filosofo stoico, ma uno spirito universalmente umano: è la ragione che si solleva sopra le differenze di luogo e di tempo e parla a noi con un linguaggio eterno. Ma appunto perchè la ragione ci parla un linguaggio così universale ed alto, essa ci disgusta in generale dei beni d'un momento che soltanto la passione o lo stato del momento ci raccomandano.

La bellezza coronata di fiori sorride all'adolescente assorto nei vaghi sogni della sua età: ma come può riempire il cuore dell'uomo che ha veduto le miserie, le amarezze e la vanità dell'amore? L'anima sua sarà tratta invece verso i piaceri più solidi della potenza e della ricchezza: ma che cosa fa egli in fondo se non cambiare un'illusione con un'illusione? E' un giudizio abbastanza significativo sul valore di tutti i beni che gli uomini sogliono desiderare la conclusione alla quale pervennero i saggi antichi; che, pure ammettendo l'uomo debba mirare alla felicità, non seppero tuttavia porre in altro la felicità che in una specie di serenità e libertà interiore, la quale è veramente un distacco da tutto e una rinuncia a tutto. Ma qualunque sia il valore che la ragione può attribuire ai beni umani, certo è in ogni modo, che essa, appunto in quanto li giudica in nome d'un interesse e d'un criterio che è ben superiore agli interessi particolari d'un momento, crea una disposizione della volontà, che può servirsi dei beni terreni, ma che, appunto perchè li giudica, è superiore ad essi e non può trovare il suo appagamento in nessuno di essi. Quale sarebbe l'uomo perfettamente ragionevole? Sarebbe l'uomo che avesse penetrato e attraversato tutte le vicende e le età della vita; che si fosse successivamente immedesimato con tutti gli stati e le conformazioni interiori della condizione umana; e che quindi fosse in grado di giudicare dei beni e dei mali da un punto di vista elevato sopra le limitazioni particolari d'ogni individuo e d'ogni tempo.

Ma un uomo simile sarebbe necessariamente inaccessibile a quell'attaccamento esclusivo e totale ad un bene singolo, all'amore, alla ricchezza, alla potenza, che procede sempre da una certa inesperienza, e cecità dello spirito: egli vedrebbe che anche i più nobili sforzi verso la giustizia e la verità non hanno mai il loro perfetto compimento sulla terra e che non vi è nessuna aspirazione umana che non porti con sè, inseparabilmente intessuto, un elemento di vanità e d'impotenza. Egli giungerebbe quindi, se pure non volesse in nome della ragione

*

rigettare la ragione, a quel medesimo risultato al quale è giunta oscuramente la sapienza istintiva di tutti gli uomini: egli vedrebbe che la ragione non è stata data all'uomo per sè stessa, ma come un mezzo per qualche cosa di più alto; che la tendenza dello spirito a liberarsi dalla servitù degli impulsi animali ed a dirigere la vita con un consapevole dominio di sè stesso non è diretta verso alcun ordine o bene particolare, ma va sicuramente verso qualche cosa che è al di là della vita. Non per questo egli crederebbe di potere rinnegare o rigettare la vita: bensì egli considererebbe la vita non come un termine, ma come un cammino ed i suoi beni non come fini a sè stessi, ma come strumenti d'un bene più alto confusamente intravveduto.

Egli vedrebbe in breve che vi è per ciascuno in ogni istante un'unità ed una potenza dello spirito che meritano il nome di libertà e di ragione, ma che questa unità e questa potenza non possono mai essere definitive, perchè il loro fondamento ultimo non può trovarsi in nessuna delle cose che ci offre la vita.

VII.

Ora vi sono nell'umanità tradizioni di saggezza e di ragione che tramandano di generazione in generazione questa luce della vita. L'individuo isolato è troppo in balia delle vicende alterne della fortuna e per troppo gran parte del tempo schiavo delle esigenze materiali perchè egli possa per la pura potenza del suo spirito svolgere in sè le più alte facoltà umane.

Ma nel medesimo tempo che egli partecipa alla vita materiale dei suoi simili, a lui si estende anche un raggio di quella luce che l'umanità mantiene accesa con cura gelosa attraverso i secoli: e così a lui parlano spesso dalle età più remote gli ispirati insegnamenti di uomini che hanno guidato l'umanità sulla via della ragione, e che per ciò l'umanità giustamente venera come uomini divini.

Queste tradizioni di saggezza morale sono le grandi religioni: che, sebbene possano talvolta vestire i loro ammaestramenti di forme straniere ai tempi e siano soggette nelle loro istituzioni alla corruttela, da cui nessuna cosa umana è libera, hanno il merito inestimabile di conservare e di trasmettere agli uomini immersi nelle cose del senso la prima e fondamentale verità della saggezza più alta: che il fine ed il valore vero della vita è al di là della vita. Da questo nucleo imperituro di verità esse traggono la loro forza e vitalità meravigliose: per cui anche nelle età in cui il progresso delle scienze umane sembra avere distrutto le loro più essenziali affermazioni e la corruzione dei loro istituti sembra averle reso oggetto di giusto disprezzo per gli uomini di buona volontà, esse sempre risorgono dalle loro ceneri e sempre trovano gli uomini assetati, come prima, delle loro verità semplici e sublimi.

Con questa grande tradizione che a buon diritto riconduce le sue origini a qualche cosa che è al disopra della umanità stessa, è strettamente connesso da un'intima affinità il ministerio che nella storia dell'umanità esercitano i grandi artisti, sopra tutto i poeti: e che consiste essenzialmente nell'aprire all'umanità, per mezzo della bellezza, uno sguardo verso il mondo delle cose eterne. Anch'essi debbono venire considerati come dei rivelatori che suscitano in noi, per mezzo del sentimento, gli stessi pensieri e gli stessi stati d'animo a cui l'intelligenza ci conduce per mezzo d'una riflessione universale e profonda sulla realtà; e perciò giustamente si raccoglie intorno ad essi una tradizione di nobili spiriti che si propongono come compito principale della vita di conservarne e tramandarne all' umanità le opere immortali.

VIII.

L'influenza di queste tradizioni sulle società umane non si esercita in modo uguale e costante come quella di una luce

immutabile e serena: essa è varia nelle diverse età ed è soggetta ad un divenire ritmico che subisce le sue oscillazioni e le sue variazioni secondo leggi che noi possiamo appena intravvedere. Per qual mistero o per qual provvidenza sorgono ad un dato punto dal seno d'una stirpe oscura uomini il cui spirito si leva sopra ogni razza e sopra ogni tempo e che sembrano esser nati soltanto per diventare la voce e l'incarnazione viva della ragione? Per qual secreto appello essi sembrano sottrarsi con ogni studio alle cure che occupano il cuore degli uomini affine di poter vivere per la loro divina missione alla quale sacrificano ogni cosa più cara e spesso anche la felicità della loro vita?

Questi grandi fatti della vita spirituale sono per noi ancora in gran parte uno scuro enigma. La voce dei rivelatori desta nel cuore dell'umanità che li circonda remoti istinti, suscita ardori improvvisi, conversioni, rinunzie: una vasta corrente di vita spirituale trascina le moltitudini ed un raggio di luce discende anche fino alle esistenze più umili facendole partecipare per un istante all' eternità dello spirito. La loro azione trova nelle loro età un consenso vivo ed una comprensione immediata: i segni, le forme e le espressioni della loro vita interiore, che diventeranno a poco a poco per i lontani posteri un velame oscuro ed un mistero indecifrabile, risplendono d'una luce propria e parlano con la chiarezza d'un linguaggio che ognuno intende.

Ma il tempo esercita su queste rivelazioni imperfette ed umane dell'eterna ragione la sua azione inevitabile. La ragione non perisce e non si oscura: ma le sue manifestazioni visibili sono come gli astri che lentamente tramontano e spariscono dall'orizzonte. Ciò che un dì era chiaro e trasparente e moveva con immediato impulso le volontà, diventa col volgere del tempo un intreccio di simboli oscuri: ciò che prima era movimento vitale diventa tradizione storica, patrimonio di pochi spiriti. Anche in questo stadio di vita latente essa conserva tuttavia

una grande, sebben meno visibile, potenza d'azione. Le acque salutari della tradizione storica sono come la sorgente che alimenta il corso perenne della vita spirituale: ciò che si perpetua in segreto risorge, per opera di altri spiriti sotto altre forme e ridiventa realtà storica viva ed operante. Così si costituiscono nella vita dell'umanità le grandi correnti spirituali: sebbene la loro origine sia ricondotta ad un'unica personalità, esse risultano dalla cooperazione successiva di innumerevoli spiriti creatori: ciò che sembra trasmissione è in realtà un lavorio incessante di interpretazione e di rinnovamento.

IX.

Queste medesime correnti che attraversano i secoli e sembrano ripromettersi una vitalità senza limiti hanno tuttavia anch'esse i loro periodi di decadenza, di rielaborazione e di arresto. In certi momenti della storia la continuità della vita spirituale sembra spezzarsi: nuove correnti emergono da profondità oscure per sovrapporsi alle antiche: una luce che brillava sull'umanità da secoli sembra doversi oscurare per sempre. Questa discontinuità è naturalmente solo un'apparenza: la diversità esteriore della forma, l'opposizione dell'antico e del nuovo cela ai nostri occhi l'unità del ritmo che collega l'uno e l'altro nel loro intimo fondamento. Ma ciò non toglie che vi sieno età nelle quali la sorgente della vita ideale sembra più lontana dagli uomini; quando gli astri che ne guidavano il cammino impallidiscono e tramontano e nessun indizio ancora annuncia l'alba d'un nuovo giorno. Allora quelli che si sono assunto il compito di ricollegare l'umanità alle sue tradizioni spirituali sembrano parlare il linguaggio di età spente: e quelli che, mossi in fondo dallo stesso bisogno, guardano verso le vie dell'avvenire errano, come senza un sicuro orientamento, nelle direzioni più diverse. Queste sono le età nelle quali il senso riafferma di fronte alla ragione la sua potenza ed alla sag-

gezza tradizionale oppone una saggezza nuova tutta individuale e mondana. Lo sguardo degli uomini sembra ritrarsi da ciò che è al di là della vita: l'intelligenza come il desiderio si arrestano nell'immediato presente e cercano invano in esso il loro pieno appagamento.

X.

Non è tuttavia nel potere di alcuno il ricondurre l'umanità errante sulle vie che essa ha abbandonato. Ogni grande rinnovamento spirituale prende generalmente il nome di un individuo, ma non è l'opera soltanto di un individuo: in esso vengono alla luce forze segrete, volontà collettive oscure, di fronte alle quali l'azione dell'individuo è una quantità trascurabile.

Ogni pretesa individuale di iniziare o dominare siffatti movimenti appare perciò sempre come qualche cosa di presuntuoso e di ridicolo: coloro stessi che più tardi la storia pone a capo delle rivoluzioni più radicali raramente hanno coscienza della portata dell'opera loro e vedono in tutta la sua ampiezza il movimento di cui il nome loro sarà un giorno simbolo. La sola opera utile che l'individuo possa in queste condizioni proporsi è un compito ben più semplice e modesto: quando nessuna tradizione sociale si presenta come una guida spirituale sicura, il meglio che un uomo di buona volontà possa fare è di costituire a sè stesso, per mezzo dell'esperienza e della ragione individuale, una concezione pratica della vita che nel miglior modo possibile risponda alle esigenze ideali della sua coscienza.

In questo egli è sorretto, se procede con sincerità ed intelligenza, dalla sempre vigile forza della grande tradizione umana: che, per quanto nella sua obbiettiva potenza superi ogni facoltà dell'individuo, ha tuttavia in ogni momento della sua esplicazione concreta la sua sede e il suo tempio nel pensiero individuale degli uomini migliori.

Ed anche l'azione sua, per quanto modestamente confinata alla direzione della sua attività personale e ridotta ad essere la semplice espressione della sua esperienza razionale della vita, può avere per gli altri un valore ben più alto di qualunque intenzionale opera di direzione e predicazione morale. Gli indiani riconoscono accanto ai buddha universali che predicano ai mortali le grandi verità della liberazione anche i buddha personali (pacceka buddha) che pervengono alla liberazione senza illuminare il mondo con la loro saggezza. Ogni uomo di buona volontà è, nelle età di tenebre spirituali, simile ad un buddha solitario. Il suo dovere essenziale ed immediato è quello di attendere in silenzio al suo perfezionamento spirituale: ma la sua saggezza semplice e modesta diffonderà egualmente intorno a sè un'azione tranquilla e benefica, che è assai più efficace e sopra tutto meno importuna di quella di coloro che si credono chiamati a riformare il mondo.

XI.

Una simile concezione personale e pratica della vita non può evidentemente riattaccarsi a principi e verità generali che non potrebbero avere, fuori della tradizione, un solido ed universale fondamento. In due casi soltanto può avere efficacia la derivazione delle norme della condotta da principi generali di carattere filosofico: quando questi principi fanno parte d'una visione delle cose viva ed accettata per tradizione dal maggior numero; quando e conseguenze e principi fanno parte d'una concezione filosofica personale. Ma il primo dei due casi si avvera soltanto nelle età di fede ardente, quando le verità fondamentali vengono assorbite col latte materno e sono come l'ambiente spirituale nel quale si svolge e si muove il pensiero degli individui. Allora il passaggio dai principi alle norme della condotta è una questione personale viva: si comprende come allora possano destare il generale interesse ed agitare la coscienza pubblica

problemi che sembrano oggi, a noi, sottigliezze vane senza fondamento.

Un pensiero filosofico personale può invece sorgere in ogni età: ma ha sempre un valore prevalentemente intellettivo e del tutto individuale: esso non raggiunge mai una tale diffusione ed efficacia da muovere le moltitudini. Uu trattato filosofico di morale potrà anche avere una certa importanza pel suo contenuto concreto e pratico: ma le deduzioni filosofiche in esso implicate non interessano mai altri che i dotti.

Raramente l'uomo di media coltura, salvo quando la tradizione vivente li istilla nell'animo suo fin dai più teneri anni e ve li stabilisce come fondamenti incrollabili del pensare e dell'agire, riesce ad appropriarsi intimamente ed a vivificare nel suo interno un sistema di principi astratti. Basta riflettere all'avversione che desta quasi invincibilmente anche nelle persone colte l'esposizione astratta dei sistemi filosofici e l'assenza quasi completa d'una loro qualunque influenza sulla vita. Il processo che parte dai fondamenti filosofici per chiarire con essi le norme della vita, va quindi a ritroso del pensiero reale della maggior parte degli uomini.

Noi possiamo pertanto spiegarci l' azione quasi nulla che esercitano in genere i trattati dogmatici di morale, nei quali gli autori partendo seriamente da principi astratti, da formule morte, che non rappresentano nulla di concreto e di vivo alla coscienza popolare, procedono con gravità a farne l'applicazione ai casi delle vita. Si veda per esempio che cosa essi dicono riguardo al suicidio: che, essendoci stata largita da Dio la vita, non è lecito a noi togliercela. Ora io chiedo a qualunque persona di buon senso se, nell'ora in cui alcuno mediti seriamente di togliersi la vita, sarà una massima di questo genere quella che ne sosterrà lo spirito contro gli assalti dell'angoscia e della disperazione. Io confesso anzi che questi trattati di morale mi hanno sempre fatto un'impressione quasi comica: e non ho mai potuto leggere senza una certa ironia

allegra questi gravi trattati dei moralisti che credono in tutta serietà di frenare e regolare con le loro deduzioni lambiccate le passioni ardenti degli uomini. Questa morale compassata e sistematica è tutta in questo ritratto che ne ha fatto un uomo di spirito: « La morale, comme on l'enseigne commu- « nément, a l'air d'une vieille femme des Incurables, faible, « fatiguée, usée, radotant, n'ayant de commerce qu' avec de « vieilles gens rabachants et abattus comme elle ».

XII.

Ben altro valore ed altra efficacia ha invece l'esperienza sistematica della vita morale se, in luogo di essere faticosamente estorta da principii incomprensibili, si presenta come un riassunto vivo e fedele degli ammaestramenti della vita stessa. Il primo campo nel quale si esercita la riflessione degli uomini è quello stesso della loro pratica quotidiana: dall'osservazione concreta delle vicende reali si levano nella loro mente i primi pensieri generali sopra le cose, i primi bagliori d'una visione filosofica o religiosa della realtà. L'uomo, non parte, in generale, dal concetto generico della vanità di tutte le cose per consolarsi d'una perdita dolorosa: ma nel dolore suo personale vede per la prima volta schiudersi uno sguardo più profondo sopra la realtà delle cose e la loro irrimediabile vanità. Per questo è così viva, a differenza di quella dei filosofi, l'azione degli artisti e dei poeti sugli uomini; nel loro linguaggio questi ritrovano espressi i loro sentimenti ed i loro pensieri più elevati, così come essi non li saprebbero esprimere: dalla loro trasfigurazione ideale della realtà anche l'uomo comune è condotto, senza abbandonare il campo dela vita reale, ad un'attitudine contemplativa e meditativa sulle cose. Una riflessione sistematica sulla vita morale può quindi essere utile ed efficace quando essa compia, in certo modo, rispetto agli altri quella funzione medesima che compie nell'individuo la riflessione sopra sè stesso. Un precetto

salutare della religione è quello che impone un quotidiano esame di coscienza: un fatto, un' azione sono giudicati molto meglio quando sono veduti a distanza, con mente fredda ed in relazione con l'insieme della nostra condotta.

Più salutare ancora è la riflessione che si estende non sopra un giorno, ma sopra la vita: che ci fa meditare pensosi sopra il passato scomparso, sopra il tempo perduto, sopra i torti irreparabili, sopra le speranze cadute, sopra l'avvenire che incalza, sopra la fine che s'avvicina. Allora tacciono le passioni, si dileguano le illusioni: noi ascoltiamo le voci, comprendiamo il senso delle eterne verità che la ragione ha dettato agli uomini. Un'esposizione sistematica dell'esperienza morale si propone in fondo lo stesso fine. Anche essa è in ultimo l'esperienza d'una vita, il risultato di riflessioni personali: ed il fine che essa si propone è di esercitare nel lettore una riflessione analoga, di destare in lui l'attitudine a considerare la vita sua e i suoi fini e i suoi ideali da un punto di vista generale ed elevato: cioè non come li vediamo ad ogni momento quando ad uno ad uno essi ci sfilano dinnanzi per essere ad uno ad uno obliati, ma come li dobbiamo vedere quando li consideriamo nel loro complesso, come li vedremmo se domani, nell'ultima ora della nostra vita, potessimo tutta rievocarla dinnanzi alla memoria e chiedercene conto da noi stessi. I Ricordi di Marco Aurelio debbono la loro efficacia straordinaria appunto a questo: che essi non sono un trattato schematico di morale derivato faticosamente da principî, ma un libro di esperienze morali, segnate forse giorno per giorno, suggerite dalla realtà della vita e raccolte a delineare un ideale insuperabile di bontà, di serenità e di nobiltà morale.

XIII.

Nè deve in questo farci illusione il fatto che queste esperienze sono generalmente tracciate sotto la forma di precetti: così difficile è in questo campo tenere separata la speculazione dalla

pratica! L'uomo che ha meditato sui casi della propria vita ha riconosciuto la vanità di questo e di quello, ha giudicato del valore di una data azione, ha scoperto il pregio di una certa linea di condotta: ma egli esprime tutte queste esperienze generalmente come norme per la sua direzione futura. Anche quando esse non costituiscono più per lui che dolorosi rimpianti, le sue riflessioni sono altrettanti ammonimenti: Sii perseverante! Sii casto! Ama la verità e la giustizia! Ma questi precetti scaturiscono dalla sua anima stessa, sono l'espressione della sua esperienza diretta, rappresentano per lui la liberazione dalle illusioni, la visione della verità, la retta valutazione delle cose. Anche quando si rivolgono agli altri, essi vogliono essere un eccitamento alla stessa visione ed alla stessa valutazione: non sono comandi ciechi, consigli fondati sull'autorità. La morale filosofica e dogmatica è così ridicola ed inutile appunto perchè è una catena di precetti che non hanno altro fondamento se non un intreccio di principi nebulosi od incomprensibili: perciò essi sono così gelidi, esteriori, lontani dalla vita. I precetti dell'esperienza morale vogliono invece parlare all'intelletto ed al cuore insieme, far comprendere all'uomo le cose della vita, destare in lui non un'obbedienza passiva, ma un risveglio autonomo di riflessioni e di volontà salutari. Anche quando essi dicono all'uomo: « sii forte, sii temperante, sii costante », essi vogliono essere in fondo un eccitamento alla meditazione, essi sembrano dirgli: « Tu hai avuto forse più d'una volta occasione di riflettere fuggevolmente nella tua vita sopra il valore e l'importanza che hanno la forza, la temperanza, la costanza: e forse le riflessioni che io qui ti presento raccolte, le hai fatte tu stesso per te in occasioni diverse. Raccogli ora sopra di esse il tuo pensiero! Comprendi, ora che lo spirito tuo è libero da prevenzioni, da sentimenti e si leva con serenità ad una considerazione imparziale delle cose, l'importanza che hanno queste qualità nel complesso della vita, il valore costante che esse hanno rispetto ad altri beni inferiori, il cui pregio è tutto invece nella soddi-

sfazione del momento! Se tu comprenderai bene questo, si leverà anche in te un'aspirazione simile e tu dirai a te stesso come io ho detto a me: sii forte, sii temperante, sii costante! »

XIV.

L'esperienza morale non deve quindi venire confusa con la predicazione morale: è insegnamento e precetto nel medesimo tempo. Essa è in primo luogo un ammaestramento teorico, una specie di modesta filosofia della vita che si rivolge specialmente alla media degli uomini colti, sistematizza in pro della coscienza morale collettiva la concezione morale della vita che è diventata patrimonio comune delle personalità migliori. Certo essa non pretende di essere un esame profondo dei problemi filosofici: in tal caso dovrebbe rinunciare alla chiarezza ed all'efficacia sua pratica. Lo spirito di ogni uomo non rinunzia mai completamente alla filosofia: ma la materia di questa meditazione personale dei grandi problemi gli viene specialmente dalla vita umana e dalle sue vicende. È indispensabile una certa potenza di astrazione e di riflessione per proporre a sè i problemi dell'origine e del corso della realtà: la vita invece con tutti i suoi angosciosi problemi, con le sue lotte e le sue alterne vicende, con il mistero della morte sopra tutto, desta anche nella mente meno speculativa il bisogno di un orientamento e di un indirizzo: all'inquietudine puramente teorica s'aggiunge qui ad ogni passo anche l'esigenza di una decisione pratica. La riflessione sulle cose della vita, la sistemazione razionale dei valori che essa offre costituisce quindi veramente un primo avviamento ad una filosofia semplice ed accessibile a tutti: nei suoi precetti essa contiene prima di tutto una determinazione complessiva della vita, del corso che essa segue, dei fini cui essa tende, dell'aspetto sotto cui si presenta ad un pensiero che la contempli serenamente dall'alto. Certo una mente abituata alle alte speculazioni troverà questa filosofia della vita assolutamente in-

sufficiente alle sue esigenze: il problema della vita umana le apparirà inseparabile dal problema della natura delle cose. Bisogna tuttavia che anch'essa ricordi come l'interesse della speculazione non sia portato prima sulle cose naturali e poi da queste sulle cose della vita umana: i primi saggi, dei quali forse la storia non conserva nemmeno il nome, hanno meditato sui destini umani, non sulle cose celesti. Ed anche oggi l'umanità segue la stessa via: essa attinge anzi tutto dalla vita la sua saggezza e fa convergere verso questo fine immediato anche le meditazioni più sublimi dei filosofi.

XV.

Da questo compito teorico è inseparabile il suo compito pratico: se vi è filosofia della quale valga il principio che essa è anzitutto in vista dell'azione, questa è la filosofia semplice e popolare che si rivolge alla maggior parte degli uomini. In ogni filosofia la ricerca della sostanza delle cose è in fondo anche una valutazione morale: perchè Dio costituisce il bene supremo se non in quanto egli è l'essere eterno di fronte al quale tutto il resto è vanità ed apparenza? Bene è ciò che sfugge alla morte, alla distruzione. ciò che non muta e rimane sempre identico dinnanzi al nostro volere: anche noi non desideriamo in fondo che di perseverare nell'essere nostro in modo stabile e definitivo. Ma nella filosofia la ricerca della realtà delle cose sembra costituire un momento a sè: la contemplazione teorica può perciò esser fine a sè stessa e solo in via indiretta ed accessoria riferirsi alla direzione pratica della vita. L'umile filosofia della vita quotidiana è invece troppo vicina alla pratica per poterne fare astrazione anche un sol momento: ogni valutazione è anche un consiglio, ogni determinazione teorica un motivo. Perciò essa volontieri assume l'aspetto d'un sistema di precetti morali: ed anzi a questi precetti aggiunge anche ammaestramenti tecnici intorno all'arte di metterli in pratica: e così alla filosofia della vita associa anche una

tecnica della vita composta di applicazioni semplicissime di quelle leggi psicologiche che qualunque più umile riflessione ci mette in grado di scoprire e di utilizzare in pro della direzione di noi stessi. In questo senso realizza l'aspirazione di coloro che vorrebbero vedere nella morale una specie di tecnica della vita. Ma una tecnica non regge da sè sola : ogni tecnica è un'applicazione pratica di leggi scientifiche diretta a fini determinati : ora chi fisserà quali sono questi fini nella vita ? Bisogna prima determinare quali sono quelle volontà d'ordine generale a cui deve subordinarsi la tecnica psicologica e questa determinazione non può esser opera di alcuna tecnica. Questa può avere un senso soltanto se è compiuta con una teoria della vita, dalla quale possa derivare le sue direttive generali ed i suoi criteri fondamentali.

XVI.

Prima ed essenziale condizione di questa saggezza pratica è naturalmente che essa rimanga in contatto vivo e continuo con la vita e non si perda in speculazioni trascendenti od in contemplazioni sterili di ideali che non hanno più niente di comune con l'attività umana così come è realmente. Una delle cause più frequenti dell'inefficacia della morale come è generalmente esposta e predicata sta precisamente in ciò che essa non tiene alcun conto delle condizioni reali in cui si svolge la vita e sembra tracciare le linee di condotta d'una umanità che non è la nostra. Si vedano per esempio i precetti che essa dà circa i rapporti del cittadino con lo stato. Lo stato è rappresentato non come è, ma come dovrebbe essere, nella sua perfezione ideale : i giudici amministrano integramente la giustizia, i corpi legislativi fanno le leggi nell'interesse della collettività, le imposte vengono esatte con giusta proporzione per sopperire ai bisogni pubblici : e il cittadino deve regolare la sua azione come se egli vivesse in questa utopia che sta solo nella fantasia dei moralisti. Non è

naturale che i precetti appariscano allora come banalità generiche destituite di ogni senso della realtà? Dato questo indirizzo è logico che la morale prescriva norme che a nessuno verrà mai in mente di applicare praticamente: che si stabilisca come modello pratico un ideale di giustizia, di veracità, di generosità e, diciamo pure, di ingenuità che, nelle condizioni reali della vita, non potrebbe sostenersi nemmeno un momento. Così essa alimenta le illusioni sentimentali degli spiriti non bene equilibrati, cui la realtà prepara poi un amaro risveglio; e diventa giustamente oggetto di compatimento e disprezzo per le persone chiaroveggenti, le quali si avvezzano a credere che la morale sia soltanto fatta per restare scritta nei libri. Ciò nasce dal fatto che essa non sorge dalla considerazione della realtà, ma prende il suo punto di partenza in principi astratti, in ipotesi trascendenti che corrisponderanno forse al mondo così come dovrebbe essere, ma per nulla al mondo così come è praticamente. Bisogna invece che la morale sappia stabilirsi solidamente sul terreno della pratica quotidiana e sappia volgere uno sguardo penetrante alle reali condizioni in cui la vita si svolge. Noi non viviamo, ahimè! in mezzo ad esseri ideali: l'avidità, il lucro, l'egoismo, la vanità, la voluttà sono i moventi più comuni delle azioni umane. La bontà, il disinteresse, la giustizia hanno quindi bisogno della forza per sostenersi e dell'accortezza per difendersi contro le insidie; la bontà ingenua ed inoffensiva subirebbe lo stesso destino d'un popolo debole e disarmato in mezzo a potenti e cupidi vicini; i quali naturalmente hanno sempre sulla bocca le parole di giustizia, di pace e di diritto. E noi stessi dobbiamo anche nelle nostre aspirazioni morali fare i conti con noi, con la nostra natura debole, con la violenza dei nostri istinti: a che serve proporsi una legge di perfezione sublime se poi essa non ha sopra di noi alcun effetto? Un'esperienza morale viva e concreta deve perciò saper vedere le cose nella loro effettiva realtà, tenere conto di tutte le debolezze e di tutte le miserie umane e ad esse adattare i suoi ammaestramenti e i suoi consigli.

E' un bene perdonare le offese? Certamente; anzi una perfezione grandissima. Ma noi viviamo in un mondo nel quale chi perdonasse tutte le offese finirebbe per rendersi lo zimbello di tutti gli sciocchi e in fondo riuscirebbe soltanto ad incoraggiare la prepotenza e la violenza. Bisogna dunque intendere il precetto con discrezione: bisogna sapere discernere i casi nei quali si può applicare il precetto e quelli nei quali è bene procedere con salutare durezza: bisogna in altre parole ricordare che si scrive una morale per una società di uomini e non di angeli.

XVII.

Forse che con questo si dovrà rinunziare agli ideali più santi, alla carità eroica, ai precetti sublimi del Sermone sulla montagna? Vi sono, a mio avviso, due forme di idealismo pratico. La prima è quella che si preoccupa soltanto dei suoi ideali senza tener conto delle condizioni reali in cui dovrebbero incarnarsi: questo indirizzo, del quale non voglio parlare troppo acerbamente perchè ne fanno parte anche spiriti nobilissimi, deve per lo meno rinunciare ad ogni azione immediata. Perchè quando crede di poter passare dalla teoria alla pratica, esso va contro ad un sicuro naufragio e compromette con il suo cattivo successo anche quegli ideali medesimi nel nome dei quali esso combatte. Così è per es. che si dà una costituzione ideale a popoli maturi soltanto per un duro assolutismo: che si predica l'astinenza dalla violenza a società composte ancora in gran parte di esseri impulsivi e violenti: che si attende l'avvento della pace universale in un'umanità retta ancora per la massima parte da istinti cupidi ed inesorabili, in perpetuo conflitto fra loro. La seconda forma d'idealismo pratico è invece congiunta con un sano, realistico concetto dell'ambiente nel quale deve agire. Esso riconosce, come il primo, il valore dei più alti ideali umani: ma li pone come ideali: al di sopra, molto al di sopra delle modeste esigenze quotidiane. Vi è una via che ad essi conduce: ma

è una via lunga e aspra, che deve passare per molti gradi intermedii e qualche volta allontanarsi, in apparenza, da essi: e ciò solo per avvicinarvisi meglio e più presto. Potrebbe anche darsi che noi non li raggiungessimo mai: ma anche soltanto l'avvicinarsi ad essi è un grande merito. Esso parla agli uomini un linguaggio più umano e tien conto di tutte le loro debolezze: ma non perciò perde di vista le altezze dell'ideale, anzi le indica agli uomini come la mèta verso la quale deve orientarsi il loro cammino. L'esperienza morale deve accostarsi a questa seconda forma: essa deve mantenere viva la fede nei grandi ideali umani, ma ciò non deve impedirle di adempiere il suo modesto compito, che è quello di dare alla vita degli uomini un immediato indirizzo pratico.

XVIII.

Per questa via anzi anche l'umile dottrina morale nata dall'esperienza si riattacca in certo modo alle grandi tradizioni dell'umanità ed alle più sublimi conquiste della ragione. Senza dubbio essa deve stare in guardia contro i voli troppo audaci e preoccuparsi con cura estrema di non abbandonare mai il campo della pratica quotidiana: ma in fondo anch'essa è ragione e tende a svolgere nell' uomo quella potenza interiore che è l'inesauribile sorgente di ogni sapienza più alta. Come esperienza complessiva della vita essa compie opera razionale: come ragione essa inizia l'individuo alla contemplazione della vita da un punto di vista elevato e generale libero per quanto è possibile da ogni illusione passionale, da ogni preconcetto, da ogni limitazione troppo esclusivamente individuale. Ora noi ben sappiamo come questa vita secondo la ragione non è stato, ma progresso: come non vi è alcuna condizione, alcun momento che l'uomo possa considerare come conformità perfetta con la ragione e che non venga corretto, compiuto e insieme tolto da un momento superiore e più perfetto.

Ma questa successione senza fine, questa capacità indefinita di progredire verso una ragione sempre più compiuta in sè stessa non avrebbe senso e non sarebbe un reale progresso se non avesse il fondamento suo in una perfezione assoluta, che a noi tuttavia non è dato in alcun modo di rappresentarci come qualche cosa di determinato. Anche l'ordinamento della vita secondo un'umile saggezza tutta umana e terrena è quindi un avviamento alla saggezza superiore dei filosofi e dei rivelatori: l'uomo che ha riconosciuto la necessità di un ordine della vita superiore alle impulsività cieche e del momento non può arrestarsi finchè non abbia trovato il fondamento ultimo di questo ordine in un ordine divino che può risplendere in una parte più e meno altrove, ma che in nessun punto della natura sensibile è realizzato perfettamente. Così la riflessione morale giunge per una via propria allo stesso risultato dell'arte e della poesia: anch'essa eleva lo spirito umano al presentimento di un mondo di verità, di bontà e di bellezza, dinnanzi al quale debbono tacere tutti gli interessi inferiori. Certo essa non può dirci molto di più: come la poesia e l'arte essa ci abbandona sulla soglia di questo mondo verso il quale si volgono tutte le aspirazioni più nobili e pure dell'uomo. Ma ciò non è nemmeno necessario. Una volta che lo sguardo dell'uomo si è aperto verso questi campi beati, l'essere suo ha subito una conversione radicale: la natura inferiore con i suoi ragionamenti, con i suoi calcoli, con la sua sapienza orgogliosa e cieca è stata giudicata. Nell'anima sua si è accesa una luce che lo guiderà d'ora innanzi fra le tenebre del mondo verso la luce perfetta che risplende in eterno.

Condurre più innanzi l'uomo sulla via della verità e della ragione non è più compito dell'umile esperienza morale degli individui. Questa ha compiuto l'opera sua quando ha elevato l'uomo fino a vedere la necessità di altri compiti e di altri problemi che la semplice considerazione della vita morale non basta a risolvere: quando lo ha introdotto in una sfera più alta

di vita nella quale l'opera e il pensiero dell'individuo sono inseparabili dalla tradizione dei secoli. Ma anche così, da un punto di vista più largo ed universale, l'opera sua non sarà stata invano. Essa non si sarà proposto da principio altro fine che di insegnare agli uomini l'umile saggezza della vita: però nello stesso tempo avrà preparato il loro pensiero ad una sapienza più alta e cooperato in silenzio al rinnovamento della grande tradizione spirituale collettiva.

LA FORZA

I.

Un'opinione oggi molto diffusa celebra come virtù ideale dell'uomo la forza, esalta l'orgoglio dominatore e volge uno sguardo di sprezzo verso la bontà, la mitezza, l'umiltà, che sono soltanto le false virtù dei vinti. Questa dottrina ha assunto sovente, sopra tutto nei bassifondi della filosofia giornalistica, forme repulsive ed ignobili: la celebrazione della vita possente si è risolta in un inno alla vita bestiale. Ma questo trionfo non è stato pure senza ragione. Anche questa dottrina ha, da un punto di vista molto esclusivo, messo in rilievo una verità fondamentale, che la morale comune troppo spesso trascura: e cioè che la vita più alta, la vita ideale dell'uomo è anche la manifestazione più sublime della forza.

Essa non fa altro in fondo che tradurre in altro linguaggio l'antica affermazione che l'ideale dell'uomo è la felicità: perchè che cosa è la felicità se non l'energia dominatrice che riposa tranquilla nel godimento incontrastato del suo trionfo? Soltanto non bisogna intendere qui la parola « felicità » in un senso troppo umile: bisogna comprendere che vi può essere una felicità più alta di quella sognata dal maggior numero: una felicità che è indipendenza dalle cose, sicuro e sereno dominio spirituale.

Ma appunto perchè la vita ideale dell'uomo è la più alta manifestazione della forza, essa ha per primo fondamento la

forza: la felicità del saggio ha per prima condizione una ragionevole ricerca della felicità comune. Nessuna alta perfezione umana sorge d'un tratto come per virtù d'un miracolo. La rivelazione più sublime della forza, che è la volontà guidata inflessibilmente dalla ragione, ne presuppone le forme più umili, presuppone che anche nella forza non ancora diretta secondo ragione vi sia qualche cosa di ideale, che l'esperienza e il progresso morale trasformano poi in giustizia e sapienza. La forza costituisce quindi il grado più umile della virtù; in quanto dalla vita perfetta isoliamo per astrazione tutto quello che è forza, ma forza ricondotta al servizio della ragione, noi abbiamo veramente nell'uomo come prima e fondamentale forma della virtù la forza.

Per poter esercitare le virtù più alte l'uomo deve disporre del dominio del proprio corpo, soddisfare le esigenze necessarie, assicurare la propria esistenza; sopra tutto deve conquistare il dominio della volontà sopra i suoi impulsi inferiori che lo inclinerebbero verso una vita puramente animale.

L'indipendenza esteriore e l'indipendenza interiore: ecco in breve i doveri che si compendiano nella virtù della forza. Essi mirano essenzialmente ad assicurare la nostra volontà morale anzitutto contro le forze ostili dell'ambiente: noi abbiamo il dovere di difendere nel miglior modo la nostra vita e il nostro benessere, in quanto essi sono o almeno debbono essere per noi strumento di fini superiori. Essi mirano in secondo luogo ad assicurare la nostra volontà morale contro il nemico che è in noi stessi, contro l'animalità, che deve servire, non reggere, che è il male da combattere in noi appunto perchè è impulsività, limitazione, resistenza alla ragione.

Per amore d'ordine e di chiarezza noi consideriamo dapprima le tre categorie di beni che sono come le tre sfere nelle quali la nostra individualità si svolge: la salute fisica, il benessere economico, l' opinione altrui (l'onore). Indi passeremo in breve rassegna i doveri che l'esigenza della conservazione

della nostra individualità in genere ci impone: essi esprimono i diversi aspetti, le diverse forme in cui si traduce la virtù fondamentale della forza.

II.

A). Qualunque cosa si pensi del rapporto fra lo spirito e il corpo, tutti sono d'accordo in questo che il corpo serve di base e di strumento alla vita dello spirito: anche se il fine della vita venga posto nel sano e regolare esercizio della vita fisica, gli stessi piaceri fisici sono sentiti, apprezzati, regolati dallo spirito. Il corpo è stato perciò con ragione paragonato dai moralisti a un servo: e le sue buone qualità a quelle di un servo che sono di esigere poco e di sopportare e lavorare molto. Un corpo robusto e ben temprato ha poche esigenze e sopporta agevolmente le più dure fatiche: un corpo molle e malaticcio esige cure continue ed interrompe continuamente con la sua debolezza l'attività dello spirito. Il benessere del corpo ha quindi per sè un'estrema importanza in quanto è la condizione di tutti gli altri beni della vita. La salute è per sè medesima infinitamente preziosa: soltanto chi l'ha perduta sa qual bene essa sia per l'uomo. Essa è anche sorgente inesausta di forza, di serenità, di allegria: di quella naturale allegria che Schopenhauer chiama il denaro contante della felicità. Con la salute tutto diventa sorgente di piacere ed anche le inquietudini e le fatiche della vita diventano più lievi: laddove un corpo mal disposto opprime anche lo spirito e lo rende incapace di godere di qualunque cosa.

Le stesse attività superiori hanno in essa il loro fondamento: un corpo debole e infermo può talvolta albergare un animo grande, ma non potrà mai essere sede d'una volontà energica e perseverante. Non sarà inutile ricordare per ultimo che anche le qualità fisiche della persona hanno la loro importanza. L'apparenza della salute e della forza impone sempre anche quando non si pensa affatto alla possibilità che essa possa venire utilizzata: la superiorità fisica gode sempre di un

certo prestigio. che può in qualche occasione evitare più di una molestia.

B). La cura del proprio corpo riflette il nutrimento, il riposo, la protezione contro l'ambiente fisico, l'esercizio. Le norme che si riferiscono al nutrimento appartengono all'igiene, non alla morale. La volontà morale non interviene in questo punto che con alcuni principii generali direttivi, i quali si possono riassumere assai succintamente. La prima norma che essa prescrive è quella di eseguire rigorosamente una certa disciplina, una regolarità esatta. E' bene sotto ogni riguardo abituare il corpo ad una dieta regolare sia quanto al tempo, sia quanto alla qualità e quantità del nutrimento: studiare mediante l'osservazioe di sè quel regime fisico che sembra più adatto al nostro organismo ed alle nostre occupazioni e quindi mantenerlo rigorosamente. Sopra tutto è da evitarsi quella instabilità capricciosa, per cui ad ogni momento si cede alle velleità della gola o dello stomaco. Questo regime è condannato anche igienicamente: tutti sanno quanto sia sotto questo rispetto salutare la regolarità perfetta che si osserva nelle comunità. Ma anche da un altro punto di vista è bene portare nello stesso esercizio delle umili funzioni corporee quell'ordine e quella disciplina che debbono reggere tutta la vita: ed è bene evitare la dissipazione e perdita di tempo che questa cattiva abitudine porta con sè.

La seconda norma è quella di considerare sempre l'attività fisica della nutrizione come un mezzo e non come un fine a sè stessa. E' una legge della natura umana che il raffinarsi dell'individualità modifichi anche gli elementi inferiori: la delicatezza del sentire, come si imprime nel volto, così estende la sua azione anche ai sensi ed alle abitudini fisiche: i gusti d'un intellettuale non possono naturalmente essere quelli d'un fattore di campagna. Ma la finezza non esclude necessariamente la semplicità: anzi la semplicità mi sembra un elemento neces-

sario della finezza. Da evitarsi è perciò ogni ricercatezza, ogni preoccupazione eccessiva intorno al cibo: niente accompagna tanto bene la finezza quanto una specie di disinteresse e di indifferenza circa i piaceri della tavola. Tanto più è da fuggirsi ogni tendenza alla sensualità ed all'intemperanza: la dedizione ai piaceri della gola, per quanto possa rivestirsi di forme signorili e raffinate, non è mai altro in fondo che bassa bestialità.

Qui sarebbe il luogo di trattare anche d'un vizio che è una forma speciale dell' intemperanza: voglio dire dell' alcoolismo. Ma io non lo ritengo necessario: questa piaga è scomparsa quasi interamente, almeno nelle sue forme più grossolane, dalle classi colte: e i vizi più raffinati che si sono in sua vece infiltrati in certi ambienti di pervertiti e di degenerati non costituiscono un serio pericolo per l'uomo sano e normale. Ciò non vuol dir che la morale debba disinteressarsene: ma la cura loro più che un'opera di persuasione personale deve essere il risultato di provvedimenti sociali sui quali non è qui il caso di insistere. Certe piaghe così profonde che portano con sè tante miserie fisiche e morali esigerebbero una cura radicale col ferro e col fuoco: si deve alla mollezza dei governi, alle preoccupazioni di illegittimi interessi, se finora non si è avuta che una cura di blandi palliativi con quell'efficacia che tutti sanno. Nelle classi sociali più elevate, all'osteria con i suoi eccessi si è sostituito il caffè: dove più che la soddisfazione del palato si cerca nella conversazione, nel giuoco, nel fumo qualche ora di piacevole distrazione. Qui non si tratta più, è vero, di una semplice abitudine d'intemperanza: nel piacere di passare il tempo al caffè, confluisce anche il gusto del dolce far niente: le attrattive del giuoco e della conversazione non sono in fondo che distrazioni della vita oziosa. Anche contro questa tendenza è bene tuttavia stare in guardia. Quanto spesso, nelle piccole città specialmente, la solitudine domestica, il bisogno di svago e l'esempio creano insensibilmente un'abitudine che più tardi non si è più in grado di spezzare! Ed allora nelle lunghe ore passate accanto alla

bottiglia o al giuoco, in mezzo a conversazioni insipide che ripetono eternamente i mille luoghi comuni della stupidità umana, si consumano con disgusto, fastidio e rimorso quel tempo e quelle energie che potevano, con uno sforzo della volontà, dare un risultato più serio e più alto.

C). Poco è a dirsi quanto al riposo, Più che alle norme degli igienisti che fissano delle regole dove forse non può darsene alcuna, più che agli esempi meravigliosi di uomini attivi che dormono soltanto poche ore per notte, bisogna che ciascuno conformi le sue abitudini ai suoi reali bisogni. Le occupazioni, le agitazioni continue, la tensione a cui è continuamente sottoposta l'attenzione anche nelle ore di riposo, rendono necessario a chi lavora in città un riposo più prolungato. La sola norma che possa darsi quanto alla durata è quella di alzarsi sempre alla stessa ora: così anche la mente si abitua a mettersi regolarmente al lavoro ad un'ora fissa.

Qualunque sia poi il numero delle ore di riposo, si procuri che il sonno sia quieto e profondo: così soltanto si sarà veramente riposati e si eviterà quel senso di stanchezza e di sonnolenza che invade molti nel mattino, dopo aver dormito, quando appunto sarebbe ora di mettersi al lavoro.

D). Il nostro organismo ha bisogno anche di essere difeso contro gli agenti esterni: a ciò servono l'abito e la casa.

L'abito non è in verità soltanto un mezzo di difesa dell'organismo: esso ha anche un'importanza sociale come ornamento della persona che, nascondendo l'animalità del corpo, mette in rilievo il carattere, il sesso, il grado sociale. Perciò l'abito è soggetto alla moda: il cui mutare dipende dalle variazioni di quel mutevolissimo sentimento che traduce l'attitudine delle classi più raffinate rispetto all'ornamento del corpo e che comprende in sè elementi estetici,sociali e passionali di diversa natura. Questa funzione dell'abito ha oggi assunto un'impor-

tanza maggiore dell'altra: anche nelle classi meno ricche uno degli sforzi più costosi è quello di dare per mezzo dell'abito maggior rilievo e distinzione alla persona: nel costume femminile le esigenze stesse della salute vengono talora sacrificate all'impero della moda. Ciò avviene anche, ma in grado minore, della casa: il lusso dell'appartamento completa naturalmente il lusso del vestito: e spesso le preoccupazioni dell'arredamento signorile lasciano nell'ombra le esigenze igieniche, le quali vorrebbero una casa spaziosa, bene esposta, bene aerata e ben riparata. Anche qui la ragione non può che suggerire pochi principi generali.

In primo luogo è necessario avere e rispetto all'abito e rispetto alla casa quelle cure che l'igiene e le convenienze sociali impongono. Se la tendenza generale è verso il lusso costoso ed esagerato, non mancano per contro persone che peccano per l'eccesso contrario. A queste è necessario ricordare che, se il lusso è follia, la decenza signorile dell'esteriorità è un dovere e che la trascuratezza, se offende la delicatezza altrui in quanto richiama involontariamente il pensiero sulla mancanza delle necessarie cure alla propria persona, è anche una mancanza di rispetto verso sè stesso. Inoltre è facile andare, in questo senso, oltre ai limiti che la salute esige: non bisogna anche qui tenere in troppo lieve conto i piccoli fattori che sommandosi possono col tempo condurre a conseguenze gravi.

Lo stesso deve dirsi per la casa: che è la sede della vita famigliare, il luogo dove si passa il massimo tempo della vita. Molti fattori purtroppo concorrono oggi a rendere più grave il problema dell'abitazione: le condizioni economiche sono causa che oggi la maggior parte delle famiglie debba agglomerarsi in quegli alveari umani che sono le case delle grandi città: e per la stessa ragione vi è un numero considerevole di persone che non conoscono la casa e vivono, come nomadi sotto la tenda, nella promiscuità delle pensioni e delle case ammobigliate. Uno dei primi consigli che io darei nondimeno a chi inizia la sua vita

d'uomo è questo: appena tu puoi crea a te stesso una casa! procura che essa sia sana, tranquilla, aperta al sole ed ai larghi orizzonti! ornala, secondo i tuoi mezzi, si che tu possa amarla, vivere con piacere in essa e tra le sue pareti crearti una vita interiore tutta tua!

Ma forse più di questo è necessario oggi un secondo precetto: non fare dell'abito e della casa la ragione d'essere di te medesimo, non essere schiavo della vanità, del lusso e della moda! Non vi è dubbio che oggi in tutte le classi sociali una parte eccessiva delle entrate è profusa nel lusso della casa e dell'abbigliamento. Io non parlo soltanto delle persone frivole che nel seguire le leggi della moda e nel frequentare i ritrovi mondani fanno consistere tutti i loro ideali, ma delle persone del ceto medio in generale, dove oggi evidentemente è eccessiva la preoccupazione delle apparenze, la cura delle esteriorità, lo studio di imitare e di emulare le classi più ricche. In questo senso ancora sarà utile quindi stabilire una disciplina, fissare un limite rigoroso: e non soltanto non permettere a sè una preoccupazione dell'esteriorità che sorpassi il giusto, ma determinare anche con ragionevole criterio la misura delle risorse che vi debbono essere consacrate. Gettare nel lusso della persona più del necessario è perdere in una follia vanitosa ciò che può più saggiamente essere speso in cose utili e durevoli, in viaggi, in opere d'arte, in libri: ed è anche un fortificare con l'esempio una tendenza frivola che è, in fondo, più immorale di ciò che si creda.

E). Oltre che di nutrimento e di protezione il nostro corpo ha bisogno d'esercizio. Senza i movimenti la vita fisica diventa piatta e povera, l'organismo degenera rapidamente. Questo è un precetto contro li quale si pecca sovente, in modo particolare da quelli che sono dediti ad occupazioni sedentarie, intellettuali o non, nelle grandi città: la gioventù stessa che si applica agli studi si prepara spesso per questa via un organismo debole

od una vita malaticcia. Contro questo male il rimedio è sempre l'energia della volontà, la disciplina applicata anche alla vita fisica. Riconoscere il vantaggio dell'esercizio delle passeggiate e del moto non è che troppo naturale: ciò che manca spesso è il coraggio dell'esecuzione, la costanza nella pratica. Si copre la pigrizia con la mancanza di tempo: si sostituisce al sano movimento all'aria libera le distrazioni della società che abituano all'immobilità, alla vita chiusa, all'effeminatezza. Ma la mancanza di tempo non è generalmente che un pretesto: sono sempre le persone più occupate che trovano il tempo a tutto. Bisogna ricordare che il tempo consacrato alla vita fisica non è perduto: la mente riacquista in freschezza, in potenza, in rapidità per tutto il resto del tempo e compensa largamente le ore perdute. Bisogna in secondo luogo ricordare a quante gioie serene si rinuncia, rinunciando all'esercizio fisico. Le passeggiate tranquille fra i boschi e fra i monti, in mezzo ai grandi silenzi sono una sorgente di pensieri e di sentimenti così elevati e profondi per le menti meditative, che nessun libro è altrettanto ricco in sapienza: ed intanto la mente si riposa, si rasserena e si purifica, l'occhio gode delle belle visioni, dei sereni orizzonti e dei grandi spettacoli che offre all'occhio dell'uomo la vita delle cose.

Oggi si è prodotta certamente in questo senso una reazione: ne è prova la parte notevole che occupa, nella vita giovanile specialmente, la vita sportiva. L'esempio e la moda hanno sempre più generalizzato l'abitudine delle escursioni, del soggiorno al mare od in montagna: le passeggiate sportive e il ciclismo sono diventati così diffusi e popolari che anche le classi umili vi trovano una salutare reazione alla vita sedentaria del banco o dell'officina. Anzi l'interesse per la vita sportiva è giunto ad un punto tale che si può chiedere se non si trascorra in un eccesso opposto. Le gare d'ogni genere, le corse, le lotte, le società sportive occupano in generale oramai tutto il tempo disponibile della nostra gioventù: e se anche il favore per i

diversi campioni non divide più le città in fazioni, come a Bisanzio, la paura, la speranza e tutte le ansie della passione agitano anche oggi, nei giorni decisivi, l'animo di turbe innumerevoli : i grandi corridori contendono la palma, nel cuore della moltitudine, ai tenori ed alle prime donne. Ora tutto questo movimento, per quanto possa appellarsi agli esempi della Grecia antica e dell'Inghilterra, presenta anche degli aspetti antipatici e poco promettenti e minaccia di degenerare in una nuova forma di rozzezza spirituale, della quale non mancano già attualmente i sintomi.

Non sarebbe male quindi che la gioventù colta e in genere le classi sociali più elevate lasciassero a menti più ingenue questi facili e intempestivi entusiasmi : che l'esercizio fisico fosse tenuto nel debito conto, ma non finisse per occupare il tempo e l'interesse in modo così esclusivo da rendere l'animo sordo ad altri interessi più delicati e più alti. Molto dipende naturalmente in questo dall'educazione e molto dal grado di coltura o di raffinatezza che si è raggiunto. In un animo disoccupato e annoiato gli stessi sentimenti più legittimi si precipitano con una specie di impeto brutale : un interesse elevato, un senso raffinato operano invece come una virtù moderatrice : le passioni inferiori vi si dispongono intorno secondo una certa armonia e concorrono, ciascuna a suo posto, alla vita ordinata dell'insieme.

III.

A). La vita economica non è che una continuazione ed una perfezione della vita fisica. Se l'uomo dovesse provvedere ai propri bisogni di momento in momento, la vita sua non avrebbe nè stabilità, nè continuità : le riserve che in più o meno larga misura aduna l'attività economica, servono al regolare soddisfacimento dei bisogni fisici, permettono una certa libertà da queste esigenze e così rendono possibile una vita superiore.

Due aspetti si debbono considerare nell'attività economica : l'acquisizione delle risorse e il loro impiego. Quanto al primo

punto vi è poco a dire per quelli che dalla previdenza, dal lavoro o dalla fortuna dei loro progenitori o propria hanno ricevuto quanto occorre per le esigenze della vita. Essi non hanno che il dovere di conservare per sè e per le generazioni successive: ogni capitale, ogni patrimonio, qualunque ne sia l'origine, ha per sè un carattere ed un valore morale e sociale, è una ricchezza accumulata che rende atti, in potenza almeno, a mirare verso fini più elevati. Gli altri, che sono i più, debbono provvedere ai propri bisogni col lavoro professionale. Questa è in tal caso l'esigenza prima e fondamentale, perchè è la condizione di tutte le altre. Vi è un vero dovere della conservazione economica e quindi del guadagno per mezzo del lavoro, come vi è un dovere della conservazione fisica: ciascuno vi è tenuto in primo luogo per riguardo a se stesso, poi per riguardo a quelli che da lui economicamente dipendono. Ed è cosa ben stolta il credere che l'esercizio di certe professioni disinteressate in sè stesse, come l'arte, la letteratura, la scienza possa dispensare da questo dovere. Queste attività sono disinteressate in sè stesse, ma in quanto professioni sono una prestazione d'opera come qualunque altra. Sarebbe ben vergognoso per un magistrato il far dipendere le sue sentenze da considerazioni d'interesse: ma egli ha diritto che l'opera sua di pronunziare giudizii disinteressati sia riconosciuta ed equamente retribuita, secondo la sua dignità, dallo stato: nè in tale esigenza vi è qualche cosa di disonorante per la giustizia. Soltanto l'idealismo clorotico di qualche beato possidente può pretendere che si esercitino delle professioni e si occupino degli uffici gravi e faticosi per il solo amore dell'ideale. Si può pretendere, come dai Quaccheri si pretende, che la professione religiosa non sia retribuita: ma allora non è più una professione, è un'opera di carità, un esercizio ascetico che si pratica a fianco della propria professione. E nessuno vuole certamente che le opere di carità siano retribuite.

Un'altra questione è quella del limite al quale può esser spinta l'attività professionale diretta al lucro. Fino a qual punto

io debbo consacrare il tempo mio al guadagno? Quale parte debbo riservare all'esercizio di attività disinteressate, come l'arte, lo studio, le opere di carità? Quali limitazioni debbono essere poste all'attività economica? E' ben chiaro che a queste domande non si può dare che una risposta molto generica. L'attività economica è, come si è detto, l'attività prima e fondamentale, condizione delle altre: perciò appunto le altre sono il fine, mentre essa non è che istrumento. Vi sono quindi delle leggi alle quali non può contravvenire, perchè allora si metterebbe in contraddizione col suo fine (le leggi morali, il dovere del proprio perfezionamento spirituale): ma ogni decisione più particolare circa i suoi limiti dipende dalle condizioni individuali, dal fine che ciascuno si propone e da molte altre circostanze che nessuna regola può definire. Sta in ogni caso al tatto morale dell'individuo l'assegnare a questa attività la sua parte. Ciò che si può ben dire però è questo: che quando l'attività diretta al lucro diventa solo ed unico fine della vita, noi abbiamo una vera forma di aberrazione, in cui per amore del mezzo si rinuncia al fine che solo può nobilitare il lavoro e trasformarlo in un'attività morale. Ma questo acciecamento è stato in ogni tempo la legge quasi generale: invano il Vangelo ha predicato agli uomini di non essere troppo solleciti del domani ed invano i saggi hanno segnato al disprezzo la turba al vil guadagno intesa. E vano sarebbe, secondo il mio avviso, spendere anche una sola parola contro questa follia. Quando alla mente dell'uomo non brilla luce alcuna d'ideale, è ben nell'ordine delle cose che egli si consacri tutto all'interesse materiale e specialmente in quella forma universale e mobilissima che è ogni possesso ed ogni godimento in potenza, al denaro. Non a torto un creso americano ha posto come primo precetto per quelli, che vogliono camminare sulla via della fortuna, di confinare l'animo proprio nella volontà aspra del guadagno e di chiudere accuratamente tutte quelle vie le quali potrebbero aprirle la visione dei mondi ideali del pensiero e dell'arte. Chi ha intravveduto

queste realtà divine difficilmente potrà rassegnarsi ancora a chiudere la sua vita nelle grettezze e nelle volgarità della lotta quotidiana per i piccoli interessi materiali. Si potrebbe dire a discolpa di queste anime sordide che le miserie, i bisogni e le avversità della vita sono tante da rendere saggia anche l'eccessiva previdenza. E per loro consolazione si potrebbe dire che in fondo esse esercitano, inconscie, una importante funzione economica nella società. L'unico e sicuro rimedio contro questa aberrazione non può venire che dalla grazia illuminante dell'ideale. E perciò alle anime incerte ed erranti io direi: non lasciate spegnere nell'anima vostra la luce che le viene dall'alto! non sacrificate ciò che vi può esser in voi di grande e di veramente umano ad una avidità che in fondo è anch'essa profonda vanità! Fate la parte dovuta alle esigenze della nostra natura fisica; ma date a Dio ciò che è di Dio e cercate la ragione vera ed ultima della vostra esistenza in qualche attività ideale e disinteressata che la sorregga e la nobiliti!

B). Quando sia tenuta nei suoi veri limiti l'attività economica è un dovere e noi siamo tenuti ad applicarvi tutte le nostre forze e tutta la nostra intelligenza. Soltanto bisogna sempre tenere presente che essa, in quanto è subordinata agli interessi ideali dell'individuo, non deve mai mettersi in contraddizione con le leggi morali e deve sotto tutti i rapporti conformarsi alla probità più rigorosa. Certo questo parrà oggi un precetto ingenuo: ma il torto è dei tempi, non del precetto. Esso ci vieta di arricchire ingiustamente a danno d'altri, vieta i profitti eccessivi, vieta le speculazioni rischiose che turbano la pace dell'anima e possono compromettere, con la nostra, la sorte di altri; non consente infine che l'uomo si creda in pace con la coscienza quando è appena in pace con il codice penale.

Oltre che alla probità bisogna vegliare nella vita economica anche alla tutela della dignità e della fierezza, evitare sotto tutte le forme la vergogna della mendicità, questa piaga che

infetta purtroppo la vita del popolo nostro. E' mendicità sollecitare mancie, soccorsi, compensi che dipendono soltanto dalla buona grazia di chi li concede: è mendicità chiedere prestiti ad amici e conoscenti che non sono tenuti verso di noi all'aiuto diretto; è mendicità il promuovere per sè o per altri (questa è la mendicità dei dilettanti) sottoscrizioni per beneficenza, per regali, per giubilei. Di fronte a tutto questo pullulare di ignobili sollecitazioni vi è una sola regola fissa da adottare: non accettare mai nulla gratuitamente! Non chiedere, non mendicare mai, ma lavorare e soffrire piuttosto qualunque cosa! Non prestarsi mai alla commedia vergognosa delle sottoscrizioni, delle collette, delle opere di mendicità larvata e trattare tutti quelli che vi si prestano per quello che sono, come dei mendicanti!

C). L'acquisizione dei beni necessari alla vita non è che la prima parte dell'attività economica: l'altra è costituita dalla ripartizione delle proprie entrate. Il dovere principale in questo campo sta nel sottrarre l'attività dello spendere alla volontà impulsiva e disordinata, nel saperla regolare razionalmente secondo una disciplina fissa e costante. Spendere senza rendersi un conto esatto di quel che si spende vuole dire spesso disperdere improvvidamente una parte più o meno grande delle proprie risorse. Di qui la necessità di stabilire sempre in antecedenza un bilancio anche abbastanza minuto che serva di guida nella ripartizione delle spese: e di controllarne con una registrazione paziente l'esecuzione. Io credo che molti, i quali credono di essere previdenti abbastanza con il regolare volta per volta le loro spese secondo le condizioni economiche del momento e che non vogliono saperne del fastidio di fare i conti, si troverebbero essi medesimi sorpresi se vedessero in un prospetto dinnanzi a sè il loro bilancio. Molte spese che sembrano indifferenti sono gravi se si pensa al loro ripetersi; inoltre quante

disuguaglianze, quante imprevidenze non dà modo di scoprire un bilancio !

L'uomo che non sa fare un bilancio ed osservarlo è un uomo che non sa sottomettere la propria vita ad una disciplina, che rinuncia ai vantaggi della riflessione e dell'esperienza per vivere nella leggerezza del giorno per giorno. Il primo effetto salutare di questa disciplina è di insinuare la virtù della prudenza economica, di insegnare a calcolare, prima di intraprendere qualunque cosa, le proprie risorse, a non fidare eccessivamente nel futuro e nell' imprevisto, che il più delle volte riserba all' imprevidente le più amare delusioni. Il disordine economico ha origine, il più delle volte, nella debolezza, nel non sapere resistere al desiderio d'un acquisto o d'una spesa non necessaria, non concessa dalle proprie risorse. Quante esistenze e quante famiglie non sono state condotte a rovina da questa leggerezza nel fare e nello spendere, che si lascia abbagliare da una momentanea fortuna, da un accidentale insolito guadagno, che non sa resistere alla mania di spendere il denaro, appena guadagnato, in cose superflue e non pensa ai bisogni, alle strettezze, alle tormentose difficoltà economiche dei giorni che verranno dopo !

D). Ma non basta regolare con fermezza e previdenza le proprie spese : bisogna anche sapere farne con saggezza la ripartizione, saperle limitare con rigorosa parsimonia in certi capitoli, per poter essere larghi in certi altri. Le spese non necessarie, si dice, sono sempre eccessive, anche se minime : ma che cosa è necessario, che cosa è superfluo? Le condizioni personali di ciascun individuo hanno certo grande importanza in questa determinazione : in linea generale però possiamo stabilire che la maggiore o minore necessità delle spese è in proporzione del valore dei bisogni che esse mirano a soddisfare. I bisogni della vita materiale costituiscono le vere e prime necessità della vita : ma sono tali in quanto servono poi alla sod-

disfazione di bisogni superiori, mentre, per sè considerati, non hanno che un valore infimo. Ed anche nella categoria delle esigenze materiali si può stabilire una gradazione fondata appunto su questo criterio: quindi per esempio le spese dirette ad assicurare la propria salute, a procurarsi un'abitazione comoda ed igienica, un vitto sano, devono avere la prevalenza sulle spese voluttuarie e di lusso. Dopo le necessità prime della vita, i bisogni veramente importanti sono i bisogni morali e spirituali: l'educazione dei figli, la cultura dello spirito, l'adempimento di tutti i doveri della vita superiore. Meglio quindi spendere in viaggi che in balli ed in ricevimenti, in libri che in abiti di lusso, meglio risparmiare per l'avvenire dei figli che spendere in ricchi appartamenti e costose villeggiature.

E). Nel sapere ripartire saggiamente le proprie spese adattando i bisogni alle risorse consiste la virtù dell'economia: alla quale è in massimo grado applicabile quella verità posta innanzi dai saggi antichi, che la virtù sta nel mezzo fra due eccessi opposti: questi sono la prodigalità e l'avarizia.

L'avarizia è un peccato d'intemperanza: è l'avidità diretta verso quel bene che è il mezzo di tutti i godimenti e che in questo caso è posto come fine a sè: ciò che guida l'avaro in mezzo a tutte le privazioni è in fondo la sete del godimento nella sua forma astratta potenziata, universale. Essa può peccare anche contro la carità; ed in questo senso specialmente ci appare così detestabile. Ma in fondo essa denota già una certa direzione riflessa della volontà: di più compie senza volerlo un'utile funzione sociale, l'accumulamento del capitale. La prodigalità invece è sempre soltanto debolezza: debolezza verso le tentazioni del senso, verso i futili desiderii del momento, verso la vanità: è mancanza di riflessione e di volontà, assenza d'una ferma direzione della vita. Anche socialmente essa è peggiore dell'avarizia. Certo il prodigo ci appare sotto l'apparenza dell'uomo munifico, come una specie di benefattore involontario di quelli

che gli stanno intorno, come un dispensatore di ricchezza: ma ciò è falso. Generalmente il prodigo è tale in un solo senso o in quella direzione che l'egoismo gli suggerisce: sotto gli altri aspetti è un avaro. Quasi sempre il denaro che viene buttato nelle costose dissipazioni manca poi per i fini legittimi e doverosi: manca per la soddisfazione dei proprii impegni, manca per il benessere della famiglia, manca per il risparmio, manca per l'avvenire dei figli, manca per la carità. Anche sotto altri riguardi il confronto è sempre a scapito della prodigalità. La ricchezza dell' avaro è almeno garanzia di indipendenza e di sicurezza: il prodigo giunge sempre, tardi o tosto, al bisogno con tutte le umiliazioni che esso impone. Il continuo bisogno di denaro spinge, se non alla disonestà addirittura, all'indelicatezza: si angariano i propri clienti, si mendicano prestiti, si rinuncia alla libertà, alla dignità, al più legittimo orgoglio per avere promozioni, compensi, vantaggi, si arrischia qualche volta anche la riputazione in operazioni pericolose e non sempre giustificabili. E quante volte non si è condotti per questa via fino alla rovina ed al disonore! Bene è quindi porre fin da giovani un argine contro questa forma di irriflessione e di debolezza. Stabiliti i limiti delle nostre risorse, bisogna con rigore inflessibile ad essi coordinare i limiti delle nostre spese, evitare di far calcoli sull'avvenire incerto, trarre dai primi imbarazzi che l'inesperienza può causare, delle lezioni indimenticabili per l'avvenire. Non che io consigli con questo alla timidità paurosa ed alla grettezza. Bisogna saper fare i calcoli col denaro come con una forza che non dipende totalmente da noi e che può essere ostile o benigna secondo la condotta nostra. Qualche volta è necessario essere audaci ed affrontare anche il peso d'un debito: ciò può essere un incentivo al risparmio: può essere anche comandato in certi casi da esigenze indeclinabili. Ma bisogna aver coscienza allora del peso che si assume, ricordare che si tratta del denaro di altri e dell'onore nostro, stabilire nel modo più sicuro le previsioni per com-

piere il nostro dovere puntualmente ed imporne a noi la esecuzione più rigorosa. Ciò che è condannabile è la leggerezza, di chi, per cose di nessun conto si assume spensieratamente dei pesi ai quali non sa se e quando potrà provvedere, e che dissipando il denaro in cose superflue prepara a sè nell'avvenire inquietudini ed umiliazioni che avvelenano il benessere della vita e conducono qualche volta a bassezze peggiori.

F). Non basta provveder ai propri bisogni, non basta ripartire le proprie entrate con saggio criterio: bisogna anche cercare di consolidare la propria posizione economica in modo da esser assicurati contro ogni caso imprevisto. Se la previdenza e il lavoro dei progenitori hanno lasciato una fortuna, per quanto piccola, è opera saggia fare il possibile per conservarla e, nei limiti del lecito, aumentarla: in caso contrario è bene costituirsi una riserva che, se anche non basti a far vivere con agiatezza, è sempre uno stimolo al risparmio, una garanzia di libertà e di sicurezza. Limitando i propri bisogni e risparmiando quanto è necessario non è difficile assicurare a sè quell'aurea mediocrità che è la più favorevole condizione per lo svolgimento delle migliori facoltà umane. La povertà è una cattiva condizione anche per l'indipendenza economica, favorisce la leggerezza e la prodigalità nello spendere, avvia facilmente alla mendicità in tutte le sue forme più o meno larvate: per questa via deprime anche la fierezza morale. Inoltre essa è sempre un ostacolo più o meno grave al libero sviluppo delle proprie forze, costringe a duri sacrifici e spesso comprime e devia attitudini eminenti che non riescono ad aprirsi il cammino al trionfo ed al successo. La ricchezza è invece una condizione favorevole in quanto permette di mettere in azione le nostre energie più alte: ma il più delle volte conduce ad una paura vile delle privazioni e della povertà, ad un amore effeminato del lusso e degli agi che corrompe la volontà e fiacca l'energia. Inoltre la sua conservazione rende l'individuo schiavo

del suo possesso medesimo, la facilità di ogni soddisfazione toglie l'aspro stimolo del bisogno che è per l'uomo condizione del lavoro perseverante ed intenso e ne devia troppo facilmente l'attività verso i piaceri facili e frivoli. Lo stato migliore è quello che non è nè povertà nè ricchezza, che non deprime col bisogno e non corrompe con l'eccesso. Beato allora chi sappia regolare a così giusta misura i suoi bisogni che le sue facoltà gli possano bastare senza sua soverchia cura ed occupazione e senza che il loro acquisto o la loro spesa turbi le altre sue occupazioni più alte, più degne, più care al suo cuore!

IV.

A). La convivenza sociale e l'importanza che assumono per essa i rapporti nostri con i nostri simili fanno sì che non ha per noi valore soltanto ciò che per noi siamo ed abbiamo, ma anche ciò che siamo ed abbiamo nell'opinione altrui: l'insieme dei giudizi che si formano su di noi nell'ambiente in cui viviamo costituiscono col tempo una media costante che esprime il valore che noi abbiamo nel concetto dei nostri simili. Esso può venire denominato, nel senso più generico, il nostro *onore*. Non soltanto l'individuo ha il suo onore, ma anche ogni collettività: vi è un onore della famiglia, un onore professionale, che collega tutti i membri d'una famiglia o d'una classe ed esprime l'estimazione in cui è tenuta questa famiglia o questa classe di fronte alle altre: così vi è anche un onore nazionale. E per l'individuo vi sono altrettante forme di onore quante sono le collettività cui appartiene. Ogni classe sociale ha il suo onore: ogni individuo appartenente ad una data categoria sociale occupa in essa, secondo la stima dei suoi pari, un grado che è la misura dell'onore che egli gode come membro di quella categoria: anche nella società dei delinquenti, l'abilità, il coraggio, le imprese compiute conferiscono una preminenza che si esprime, se così è lecito dire, in una forma particolare di onore. In genere però s'intende per onore l'estimazione che un individuo gode nel seno della società civile in cui vive. Vi è

un minimo di onore sociale, senza di cui l'uomo è escluso dal consorzio delle persone onorate: questo è, si potrebbe dire, l'onore negativo. Ma a partire da questo minimo indispensabile, vi è una serie di gradi che esprimono il valore sociale che un individuo ha nella stima generale: le onorificenze, i titoli nobiliari, i titoli accademici e tutte le distinzioni analoghe hanno appunto per fine di assegnare all'individuo un posto ben determinato nell'estimazione dei suoi simili.

Non vi è nessun uomo che non sia più o meno profondamente sensibile a questo giudizio del suo prossimo: ciascuno cerca, per una specie di istinto innato, di accrescere questa stima con la stessa energia con la quale cerca di conservare il suo essere fisico e di accrescere il suo possesso. L'onore individuale sembra costituire una specie di estensione ideale della personalità e del possesso. E ciò tanto è vero che si è costituito un diritto dell'onore, il quale tutela la buona fama dell'individuo così come se ne tutela l'integrità fisica ed il possesso. Ciò del resto si comprende se si riflette all'importanza che ha sulla vita nostra il giudizio di coloro tra i quali viviamo. Dati i vincoli strettissimi che collega la loro vita con la nostra, la nostra stessa conservazione, il nostro benessere economico, la nostra posizione sociale, e tutti gli altri vantaggi della vita dipendono essenzialmente dalle disposizioni che gli altri mostrano verso di noi: e quindi dal giudizio che essi si formano di noi. Il sentimento che ci porta a difendere e ad accrescere l'onore nostro è quindi una specie di sentimento della nostra conservazione: sentimento che anch'esso ha bisogno di essere illuminato da un sano concetto dell'onore e che, quando si svolge ciecamente, degenera in manifestazioni moralmente condannabili.

B). Il sentimento individuale dell'onore dipende essenzialmente dal valore del giudizio che la società pronunzia sull'individuo e dai criterî sui quali si fonda. Nelle isole Salomone, presso i cacciatori di teste, l'onore di cui gode un nativo è tanto

più considerevole quanto più grande è il numero di teschi che egli ha saputo raccogliere nella sua capanna. Altro è il criterio dell'onore militare, altro quello commerciale: l'onore di cui un uomo gode nel mondo scientifico non gli varrebbe nulla in una società aristocratica e mondana.

Per determinare e dirigere il sentimento dell' onore è necessario quindi anzitutto determinare il criterio al quale esso aderisce: ossia è necessario esprimere a sè in modo conseguente e chiaro quel giudizio generale sopra il quale si fonda il nostro sentimento dell'onore e che il più delle volte adottiamo senza nemmeno rendercene conto, per un istinto d'imitazione passiva. Bisogna in secondo luogo tenere presente che il giudizio che gli altri pronunciano sopra di noi ha valore non per sè, ma in quanto è indice della condizione nostra ed in quanto può sulla stessa influire: non bisogna cioè fare di ciò che è soltanto segno e strumento, un bene indipendente ed un fine essenziale della vita.

I criteri generali sopra i quali la società fonda il suo giudizio sull'onore e che dirigono poi il sentimento individuale sono i criteri che ne reggono la vita morale. Nelle società in cui il valore è la forza, l'onore è determinato dalla potenza fisica, dal valore e dall'abilità guerresca; nelle società più progredite, nelle quali trionfano la ricchezza e l'abilità giuridica, il grado dell'individuo è determinato dal possesso, dall'eloquenza, dall'avvedutezza, dalle relazioni personali; di mano in mano che entrano in azione i fattori morali, concorrono a determinare l'onore anche le qualità morali, l'onestà, la lealtà, la bontà, l'ingegno. Data la complessità dei rapporti sociali, dato il fatto che la società è come un organismo, nel quale i vincoli superiori non distruggono, ma subordinano a sè le strutture del passato, non vi è mai un valore unico, ma una gradazione di valori più o meno strettamente subordinati ai valori che vengono riconosciuti come beni supremi.

In una società che tutto subordini ai beni morali, non perciò

la forza, la potenza, la ricchezza perdono ogni valore: soltanto esse si subordinano a quelli e vengono in fine a riconoscere da essi anche il loro pregio. Noi dobbiamo pertanto riformare e plasmare il nostro sentimento dell'onore sopra i criterii che debbono reggere la nostra vita morale. Noi non dobbiamo affatto ricusare ogni pregio ai beni materiali che possono avere, come strumento d'una volontà morale, un alto valore: non solo è umano, ma è legittimo compiacersi della propria influenza o della propria ricchezza, il cui riconoscimento da parte degli altri accresce valore alla nostra personalità ed efficacia alle nostre azioni. Ma noi dobbiamo nel tempo stesso riconoscere che questi e consimili valori sono subordinati ai valori della vita morale; e quindi vedere in questi il primo ed essenziale criterio dell'onore. Ciò che noi dobbiamo sopra tutte le cose ambire è che siano riconosciute dagli uomini stimabili le nostre doti morali ed intellettuali: e che lo stesso onore che a noi viene dalla influenza o dal possesso concorra ad accrescere la nostra estimazione morale. Questa conversione del sentimento dell'onore verso le qualità ed i beni morali è d'un'importanza estrema. Perchè i beni morali hanno questo di esenziale che essi sono superiori all'individuo e al suo accentramento egoistico: non essi servono all'individuo, ma l'individuo serve ad essi. Perciò l'uomo che fa da essi dipendere la sua estimazione vuole in fondo che nella sua persona siano rispettate non le particolarità dell'individuo, bensì le idealità morali alle quali egli serve: vuole cioè che alla sua persona siano riferiti i sentimenti di rispetto che ogni uomo deve ai valori morali. Questo è sentimento della dignità personale, giusto e legittimo orgoglio: l'uomo di nobile animo deve sentire il suo valore; con un'eccessiva umiltà egli deprime non soltanto sè stesso, ma anche il valore morale che egli rappresenta. Ma un tale senso della propria dignità non è superbia. L'uomo dignitoso riconosce che vi è qualche cosa di superiore alla sua persona: le leggi morali di cui egli è servo fedele. Perciò nello stesso tempo che vuole riconosciuto il valore mo-

rale della sua persona, egli non si nasconde la distanza che lo separa dall'ideale e congiunge col legittimo orgoglio che egli oppone alla vana superbia del mondo, un senso di modestia e di sana umiltà che lo preserva dall'attribuire un valore eccessivo alla sua individualità considerata per sè stessa. Inoltre, poichè la dedizione ai grandi fini morali non divide ma unisce gli uomini, colui che pone il suo onore in questa dedizione è sempre pronto a riconoscere il valore degli altri ed a venire incontro alle volontà buone: la sua dignità morale, che spesso deve resistere ai malvagi con salutare durezza, è sempre nell'intimo suo piena di mitezza e di bontà.

C). Da questo dovere della dignità morale nascono conseguenze morali importanti. La dignità morale, come si oppone alla superbia, così respinge da sè ogni forma di servilità: l'uomo dignitoso non può riconoscere nessuna volontà e nessun interesse superiore alla legge morale: perciò deve negare il suo omaggio a ciò che è solo potenza e grandezza esteriore, senza alcun pregio morale, e non deve mendicare il riconoscimento del proprio valore per mezzo di bassezze. Se anche viene a mancare intorno a lui questo consenso, egli deve attendere dal tempo e dalla coscienza propria l'onore che gli è dovuto: nessun orgoglio può essere così fermo e sicuro come quello che viene dalla coscienza della propria forza morale. Questo precetto contrasta amaramente, è vero, con gli esempi contrari di servilità senza nome che ci presentano di continuo la storia e la vita. Specialmente nei tempi di rapidi e numerosi rivolgimenti politici noi vediamo gli uomini umiliarsi con la più vile sommissione ad ogni nuovo potere che sorge, senza alcun riguardo per la loro dignità, il loro passato. i loro giuramenti. Nell' agitato periodo napoleonico non si può vedere, senza un senso di pena e di sprezzo, come generali, funzionari, uomini politici, letterati passano con disinvoltura dall'uno all'altro padrone tributando con servilità sempre uguale a tutti i trionfatori del momento omaggi, adulazioni,

profferte, giuramenti; basti ricordare fra tutti Vincenzo Monti. Melchiorre Cesarotti, che durante il dominio austriaco aveva scritto per l'imperatore:

> Austriaco sol che il nostro cielo indori,
> splendi fausto e propizio e ognor vedrai
> liberi e uguali in adorarti i cuori,

va nel 1807 a capo della deputazione accademica di Padova dall'imperatore Napoleone a sciorinare un lungo discorso tessuto di esagerate e vilissime adulazioni. Questo ci mostra quanto siano rari in ogni tempo gli uomini, specialmente nelle classi dirigenti, che abbiano un sincero e profondo sentimento del dovere e della dignità.

Una forma di servilità meno grave, ma ugualmente biasimevole, è l'abuso dei complimenti, delle frasi e dei gesti servili, dei segni esteriori di obbedienza e di rispetto. Fox ed i suoi primi seguaci sopportarono più volte duri imprigionamenti per avere rifiutato di levarsi il cappello dinanzi alle autorità ed ai giudici. Ora non dico che essi avessero torto o ragione nel rifiutarsi di compiere un atto che a noi oggi sembra senza alcuna importanza: l'essenziale è di ricordare che anche gli atti convenzionali esteriori non sono senza significato e che una certa intransigenza è doverosa quando questi atti testimoniano direttamente contro qualche nostra convinzione. Il tatto soltanto può stabilire dove dobbiamo cedere e dove non dobbiamo transigere: ma questo tatto deve sempre essere subordinato al più rigoroso rispetto delle nostre convinzioni morali.

D). L'onore che è dovuto all'uomo per il rispetto della sua personalità morale non esclude, come si è veduto, che venga in via subordinata anche tributato alle sue qualità individuali; questa forma quotidiana, quasi spicciola, dell'onore che, come un'aureola, circonda le individualità energiche, è ciò che possiamo dire il prestigio. Tutto ciò che entri a costituire la virtù della forza — la salute, il coraggio, l'attività, la padronanza di sè, l'indipendenza economica — ha nello stesso tempo anche una spe-

cie di riflesso esteriore, per cui s'impone all'estimazione altrui: questo riflesso è pure un aspetto della forza e può, come tale, avere un'influenza non indifferente sul complesso della nostra vita. Certo esso ha valore soltanto in quanto va congiunto con la vera dignità: ma può sussistere anche senza di essa, in quanto è solo il riflesso del valore materiale dell'individuo; come d'altra parte può anche esservi una dignità senza prestigio. Un uomo di valore può essere onorato nella società per il suo talento, per la sua influenza, e tuttavia non godere di alcun prestigio personale; e viceversa anche un uomo mediocre riesce talora a farsi valere nel suo ambiente più di quello che meriterebbero le sue qualità. Ben si comprenderà che qui non si tratta dell'arte di assicurarsi con qualsiasi mezzo il favore degli uomini: ma dell'arte di farci giustamente valere, di congiungere all'estimazione per la nostra persona morale anche il rispetto per l'individualità che ne è il fondamento.

La prima e fondamentale condizione per assicurarsi il prestigio personale è la conoscenza degli uomini. Bisogna saper apprezzare al loro giusto valore i nostri simili e tener presente che essi sono in generale poco sensibili ai puri valori morali e spirituali: tutte le belle parole e le grandi proteste non vanno in generale al di là dell'apparenza. Non bisogna credere che gli uomini si inchinino spontaneamente alla virtù, al carattere, al talento; non bisogna credere che l'innocenza, la rettitudine, la mitezza siano una difesa sufficiente nel mondo: se la tua individualità non impone rispetto, gli uomini onoreranno in astratto le tue doti eminenti, ma le disprezzeranno e le derideranno nella tua persona. In mezzo agli uomini ciascuno in genere tanto vale quanto sa farsi valere: anche l'amicizia e la stima più cordiale non distruggono mai del tutto quel fondo di ostilità istintiva che ogni uomo sente di fronte agli altri uomini e che non manca mai di prevalersi subito dell'altrui semplicità per avvantaggiarsene e deprimere chi gli sta di fronte, per quanto grande ne sia il valore intellettuale e morale.

Procura quindi anzitutto di non offrire mai agli altri, per eccesso d'ingenua fiducia, lo spettacolo delle tue debolezze, dei

tuoi timori, delle tue inquietudini: dimostrati sempre sicuro di te con un contegno freddo, tranquillo, sempre uguale. È bene tenersi lontano da ogni forma di affettazione, di spavalderia e d'impudenza; ma è anche bene guardarsi dal mettersi senz'altro, per un eccesso di semplicità, di timidezza e di delicatezza, in una posizione d'inferiorità di fronte al primo venuto. Bisogna, nel commercio con gli uomini, saper opporre riserbo a riserbo, cortesia a cortesia, freddezza a freddezza: perchè l'uomo è così fatto che di fronte al suo simile approfitta rapidamente d'ogni vantaggio: se tu cedi in un sol punto, egli si arrogherà ben presto il diritto di trattarti da inferiore. Anche nel cospetto di uomini maggiori per condizione sappi quindi mantenere sempre una dignità riservata e composta senza essere rozzo nè irriverente: e se in mezzo alla società ti sembra di essere qualche volta isolato e quasi abbandonato, non angustiarti, ma procura di richiamare in te stesso, con la coscienza del tuo valore, la tranquilla sicurezza di chi sa, in ogni circostanza, bastare a sè medesimo.

Con la sicurezza esteriore è strettamente connessa la preziosa dote della padronanza di sè medesimo, del silenzio, del riserbo: all'albero del silenzio, dice un proverbio arabo, pende il frutto della tranquillità. Il parlare, senza stretto bisogno, di sè e delle cose proprie, il mettere in pubblico i personali interessi e gli intimi propositi, oltrechè un'inutile e fastidiosa ostentazione, è sempre una leggerezza pericolosa: col mondo bisogna saper reprimere il franco linguaggio del cuore. Il palesare troppo fortemente, senza necessità, ciò che si sente o pensa, il mettere in evidenza ad ogni occasione convinzioni troppo recise o passioni troppo intense è indizio non di sincerità, ma di poca serietà, di impulsività e perciò di debolezza. Sopratutto bisogna evitare di mettere a nudo, senza stretto bisogno, le proprie manchevolezze, di lamentarsi con altri per le disavventure, le persecuzioni o le ingiustizie subite: spesso chi cerca per questa via di conciliarsi l'interesse altrui non fa che destare nei malevoli un senso di gioia, negli indifferenti fastidio e sprezzo. Necessario è anzi fare il possibile per mantenere sotto il proprio dominio anche i tratti del viso, il gesto, la parola, perchè essi non tradiscano con una reazione improvvisa i sentimenti troppo vivi:

quante volte il prestigio della forza non è fatto d'altro che di questo impero della volontà che sa nascondere dietro una sicura indifferenza i tumulti interiori!

Dal riserbo è inseparabile la virtù della prudenza: l'arte di evitare ogni contrasto inutile, di adattare le proprie esteriorità all'ambiente in cui si vive, di tener il debito conto — senza falsità e senza bassezze — delle debolezze e della cecità del maggior numero. Esso deve insegnare in primo luogo a non destare l'invidia con ostentazioni inutili: gli uomini non sopportano facilmente che venga messa in luce la loro inferiorità Deve insegnarci in secondo luogo a non addossarci, senza necessità, l'ostilità altrui: la maggior parte degli attriti hanno la loro origine in misere vanità, in meschini interessi, in piccoli puntigli che una saggia indifferenza evita e disprezza. Anche l'altrui malevolenza non deve oltre modo preoccuparci: soltanto le persone insignificanti non hanno nemici. La stessa maldicenza (chi ne è salvo nel mondo?) non deve essere tenuta in troppo gran conto: se pure essa punge la nostra vanità, è inutile amareggiarsene l'anima e lasciarsi trascinare a spiegazioni, a scuse, a dichiarazioni, le quali non fanno che prolungare ed avvelenare il male. Anzi anche di fronte alle contraddizioni, allo scherno ed all'ingiuria è bene rimanere freddi: il mondo è degli uomini freddi. L'aperta contesa ha sempre qualche cosa di grossolano e di triviale: la migliore difesa è sempre ancora, pure in questi casi, il disprezzo. Il che naturalmente non toglie che, quando si è assolutamente costretti, anche l'uomo più riserbato e prudente non debba levarsi arditamente e colpire apertamente ed a fondo.

Un' ultima condizione essenziale del prestigio è l' indipendenza. Anche nella rete di molteplici dipendenze che la vita sociale impone, è possibile mantenersi indipendente col bastare a sè, col non accettare, finchè è possibile, aiuti, servizi, benefizi. Gli uomini si professano sempre pronti ai nostri servizi: ma fanno in generale pagare cari quelli che ci rendono. Il servizio ricevuto crea sempre un'amara dipendenza, ci diminuisce nell'estimazione altrui, può costringere a contraccambi gravosi. Ma sopratutto bisogna stare sempre ad una certa distanza dai grandi e dai potenti e non ricorrere mai alla loro grazia. Se pure tu

hai reso loro qualche benefizio, è vano far conto sulla loro riconoscenza: essi sono troppo guasti dalla servilità altrui e troppo avvezzi a considerare gli uomini come destinati a servire al loro egoismo, per apprezzare il valore dei benefizi che considerano come cosa loro dovuta. Perciò essi disprezzano chi fa ricorso a loro: essi stimano soltanto coloro che mostrano chiaramente di non averne bisogno.

Questi consigli parranno forse dettati solo da una egoistica prudenza mondana; e tali sono in fondo perchè mirano direttamente ad assicurare il rispetto dell'individualità senza riguardo al suo valore morale. Ma anche la volontà morale ha bisogno di questo rispetto: e perciò la stessa tutela egoistica del prestigio diventa sotto questo aspetto una legittima preoccupazione.

F). Il sano orgoglio della personalità morale è certo il migliore preservativo da tutte quelle degenerazioni del sentimento dell'onore che possiamo comprendere coi nomi di superbia, vanità, ambizione.

La superbia è orgoglio fondato sui vantaggi materiali e personali, è la pretesa di voler riferire egoisticamente a sè come individuo quel rispetto e quell'ammirazione che sono dovuti soltanto ai valori morali. I beni materiali, come ricevono dalla volontà e dal sentimento dell'individuo che li appetisce e li gode tutto il loro valore, così hanno nell'individuo il centro e il fondamento dell'essere loro: essi si identificano in certo modo con la personalità egoistica che ne gode, anzi non sono che il godimento egoistico visto sotto il suo aspetto concreto e materiale. Perciò colui che ripone l'onore suo nei beni materiali, lo ripone in fondo nell'esplicazione stessa delle sue volontà animali ed egoistiche: soggetto dell'onore è per lui il suo egoismo stesso che vuole imporre al riconoscimento ed al rispetto degli altri. Onde l'uomo superbo, in quanto non riconosce che sè stesso, è necessariamente duro con gli altri: l'egoismo separa gli individui e li rende fra loro indifferenti od ostili. Ed in quanto egli non può avere altro fine e criterio che la sua soddisfazione personale, il superbo congiunge in sè quasi sempre la superbia con la servilità: egli si umilia verso coloro che vede al disopra di sè e dai quali può attendere aiuto o vantaggi, e non è avaro

di adulazioni e di inchini: tanto più duro si mostra poi con quelli verso i quali può essere impunemente altero e sprezzante.

E). Tanto nella dignità quanto nella superbia il sentimento dell'onore fonda il suo valore sopra le qualità reali che esso presuppone: se io sono onorato per la mia saggezza, io debbo compiacermi non dell'onore che è reso alla mia saggezza, ma della mia saggezza stessa. Per una debolezza della natura umana il compiacimento che si prova per l'altrui giudizio può tuttavia finire per essere desiderato e ricercato per sè medesimo: abbiamo allora la vanità. La vanità è una debolezza: in quanto in fondo consiste nel cedere agli allettamenti d'una soddisfazione facile e comune, sacrificando ad essa le soddisfazioni più reali. che costano rinunzie e fatiche. Il vanitoso fa di ciò che è soltanto un segno, un particolare accessorio, il fine essenziale della sua vita: ciò che gli sta a cuore non è di essere ricco, influente, generoso, sapiente, ma di parere, di parere ad ogni costo, anche a prezzo dell'essere: pur di aspirare il fumo gradito della lode, egli sacrifica a questa vanità anche gli stessi beni reali, la salute, la ricchezza, la buona coscienza. Anzi, trascinato dalla passione tirannica, egli finisce per sacrificare ciò che dovrebbe essere in cima delle sue aspirazioni, il buon nome: acciecato dalla sua debolezza, avido della lode ad ogni costo, chiude facilmente gli occhi sull'oggetto della lode o sulla qualità di coloro che lodano e finisce per cadere nel ridicolo e nel disprezzo. Nessuna debolezza tuttavia è, purtroppo, tanto diffusa: dal bambino che si pavoneggia quando è guardato, al filosofo cinico che s'inorgoglisce del suo disprezzo d'ogni vanità, tutti soggiacciono a qualche vanità. Anche le sventure, le miserie, l'abbiezione hanno la loro forma di vanità: lo stesso dolore trova nell'ostentazione di sè medesimo una specie di dolcezza. La maggior parte degli uomini mettono la loro felicità in queste facili soddisfazioni: una quantità considerevole dell'attività umana è spesa per acquistare la considerazione pubblica.

L'uomo politico, il commerciante, il letterato lavorano il più delle volte non tanto per i risultati reali dell'opera loro quanto per conquistare la fama e l'ammirazione. Ogni dimostrazione di poca considerazione, di freddezza, di disdegno, ogni trionfo d'un concorrente che li rigetti nell'ombra, sono ad essi causa di acute sofferenze. Ed è incredibile la debolezza che uomini di non dubbio valore hanno per le adulazioni: essi cadono nel laccio come gli sciocchi: tanta è la dolcezza della lode! La vanità segue il merito come l'ombra il corpo: ogni valore umano, ogni preminenza ha a fianco la sua forma di vanità, che attende il momento di debolezza per insinuarsi nell'animo e stabilirvisi. Nessuna lotta deve quindi essere condotta con maggiore costanza e perspicacia: le altre forme di debolezza sensuale non ci insidiano che in certe età ed in certe occasioni, ma la vanità ci è sempre al fianco, pronta all'assalto e ci accompagna dalla culla alla tomba.

Il rimedio contro la vanità sta in primo luogo nella dedizione sincera e completa ai grandi fini morali, che occupando tutto il cuore dell'uomo non lasciano posto a queste degenerazioni ipertrofiche del sentimento personale: vi è una modestia naturale, semplice, non voluta, che accompagna sempre il vero merito.

Essere stimabili ai propri occhi: ecco il primo mezzo di non cercare con troppa premura la stima degli altri. Molti non sono tanto inquieti di ciò che gli altri pensano e dicono di loro, se non perchè molto probabilmente non sanno bene nemmeno essi che cosa debbano pensare di sè medesimi: essi sentono di non avere della stima per sè stessi se non in quanto sanno di essere stimati dagli altri. I segni di rispetto e di riguardo li rialzano nella loro stessa opinione e danno ad essi un sentimento gradito del loro valore. Ma anche quando la grazia ci abbandona, noi possiamo combattere la vanità con la vanità stessa e pensare che essa è una forma vergognosa di debolezza. Il vanitoso è sempre in qualche modo un debole: raramente la

mania del parere si accompagna con l'essere. Perciò la vanità è vizio essenzialmente infantile e femminile: ed anche tra gli uomini la vanità è sempre indizio d'una natura poco virile. Forse per questo la vanità è un difetto così comune nel mondo degli artisti e dei dotti.

Abbiamo quindi almeno, se altro aiuto non ci sorregge, la vanità di non essere vanitosi, cioè deboli, femminei, ridicoli: questa è l'ultima forma di vanità, ma per questo anche la più innocente e la più facile a vincere definitivamente. Facciamoci una regola costante di non parlare di noi, di non richiamare mai su di noi stessi l'attenzione altrui: lasciamo che di noi parli l'opera nostra. Il magnificare sè stesso è un atto di vanità grossolana: ma anche il deprimersi ad arte per provocare la contraddizione è un artificio della vanità che anche le persone più semplici avvertono ed in secreto deridono. Il meglio è di non occupare mai gli altri di noi stessi: e quando vi siamo costretti, di farlo con la massima obbiettività e brevità possibile. Ma sopratutto dobbiamo stare in guardia contro una via per la quale facilmente si insinua la vanità anche nei migliori: l'adulazione Si ricordi che una lode veramente sincera non può venire che da una grandissima amicizia e che le lodi degli uomini sono quasi sempre una concessione interessata od ironica alla vanità, quindi un segno, in fondo, di poca stima verso colui che è lodato. Non cerchiamo pertanto la lode oltre al merito: « Forse che lo smeraldo, dice Marco Aurelio, perde del suo valore se non è lodato? ». Nè ci illuda in questo l'apparente sincerità degli adulatori più raffinati che si accostano a noi sotto le vesti dell'affetto, della giustizia, della franchezza. Questi sono i nostri peggiori nemici perchè ci corrompono nella parte migliore: « *pessimum inimicorum genus laudantes* ». (Tacito, Agric., c. 41). Ed infine per apprezzare al suo giusto valore l'opinione altrui basta riflettere, come Schopenhauer consiglia, sulla superficialità e futilità dei pensieri, sulla bassezza dei sentimenti, sull'assurdità delle opinioni che si incon-

trano nella maggior parte dei cervelli; basta pensare con qual disprezzo anche le nostre migliori conoscenze parlano di noi quando confidano che noi non veniamo a saperlo; basta pensare alle lodi ed ai complimenti esagerati che sentiamo qualche volta prodigare ad uomini che non hanno nessun valore e che lo stesso adulatore un altro momento, in loro assenza, copre di derisione. Noi potremo persuaderci allora che è un pregiudizio funesto, contrario alla nostra tranquillità ed al nostro benessere, il mostrarci troppo ansiosi dell'opinione che gli altri possono avere di noi, il crearci tante preoccupazioni, tanti tormenti per la vanità: riconosceremo che la maggior parte degli uomini esagera infinitamente, per un'istintiva debolezza, la reale influenza che essa può avere sulla loro felicità. Ed allora impareremo a vivere più per noi che per gli altri, con maggior sicurezza e naturalezza, con maggiore preoccupazione per i beni ed i mali reali: così guadagneremo non soltanto in tranquillità d'animo, ma anche in saggezza ed in felicità.

G). L'ambizione è una degenerazione del sentimento dell'onore che concilia in sè i caratteri della vanità e della superbia. Certo anche questa passione ha il suo fondamento in una aspirazione legittima: nel sentimento del proprio valore e della propria energia e nel desiderio di farli valere praticamente nel posto che idealmente ci spetterebbe. Ma quando questo sentimento degenera in una pura ricerca del riconoscimento e delle distinzioni esteriori, in uno sforzo affannoso di uscire dall'umile condizione dei più per fare parte del mondo dei ricchi e dei potenti, allora non è più altro che volgare ambizione. I moralisti di tutti i tempi hanno predicato contro questa follia che fa sacrificare i beni più reali e più solidi a quella splendida miseria che è la vita del gran mondo: io non ripeterò inutilmente le loro parole. Colui che non sa rinunciare a questa vanità bisogna che si rammemori con chiarezza che cosa è questo mondo nel quale egli aspira a vivere ed a trionfare: un mondo nel quale regnano

la falsità, la derisione dei sentimenti più nobili e più semplici, l'impudenza, l'indifferenza di fronte ad ogni grandezza morale, l'adulazione, l'orgoglio, la mendicità, la vanità, la servilità ai potenti, l'invidia, il pettegolezzo: un mondo nel quale il merito reale e solido, l'onestà e la capacità non soltanto sono negletti, ma sono temuti, umiliati e messi da parte. Bisogna che egli ricordi quanto costa e quanto è instabile la grazia dei potenti: ed a che cosa costringa e quanto illusoria sia la potenza che si fonda sul favore delle moltitudini. Bisogna che egli ricordi infine che quando anche la fortuna guidasse tutte le cose a seconda del suo desiderio, egli non arriverebbe che a misurare in tutta la sua profondità la vanità delle ambizioni mondane ed a ripetere con sincera convinzione le ultime parole melanconiche di Settimio Severo: « *Omnia fui et nihil expedit* ». Quindi se tu hai avuto dal cielo la grazia di poter vivere indipendente lungi dal tumulto del gran mondo e senti in te la capacità di creare a te medesimo un mondo di nobili e degne occupazioni dello spirito abbi anche l'energia di sprezzare i rumori del mondo e di non sacrificare ai trionfi apparenti una vera grandezza che non dipende dagli uomini, che non ha bisogno di essere riconosciuta e può riposare tranquilla nell'interna coscienza del suo valore.

Questo dovrebbe essere tenuto presente sopratutto da quelli che per ambizione sacrificano dignità e libertà col dar il proprio nome ad associazioni secrete, le quali costituiscono dei vincoli personali non sempre conciliabili con la retta coscienza. Anche dal punto di vista del pubblico bene le società secrete sono istituzioni condannabili. In uno stato libero è dovere procedere apertamente: lottare col segreto contro altre associazioni secrete è un opporre all'intrigo altri e non meno pericolosi intrighi. E' vero che queste associazioni coprono i loro reali propositi con finalità ideali: ma chi può ancora conservare a questo riguardo la minima illusione? Sul valore delle società secrete e degli uomini che le compongono ci ha ammaestrato abbastanza

la storia del risorgimento. Avvolte nel mistero di cerimonie ridicole e d'un simbolismo puerile, fondate su vaghe e nebulose dottrine umanitarie che non reggerebbero un momento alla luce del sole, esse degenerano ben presto dal primitivo indirizzo: gli uomini di valore sdegnano di assoggettarsi ad imposizioni delle quali non sono in grado di misurare la portata; più rapidamente quindi che nelle associazioni pubbliche vengono alla testa i mediocri e gli ambiziosi. Vorrà ora un uomo intelligente assoggettarsi ciecamente alla volontà di persone che non conosce, lavorare per un indirizzo che egli non ha penetrato a fondo, impegnarsi ad essere intollerante ed ingiusto verso quelli che non appartengono all'ordine, rassegnarsi a trovare al suo fianco come « fratelli » i più volgari avventurieri della vita pubblica? Io vorrei quindi che le persone le quali giustificano la loro dedizione con pretesti ideali interrogassero con franchezza la loro coscienza: non dubito che questa risponderebbe loro: « Tu hai in realtà dato il tuo nome e la tua indipendenza per averne in compenso appoggio di influenze, di relazioni, di non confessati compromessi: ora questo è certamente utile per fare strada nel mondo, ma è un mercimonio indegno di chi a tutte le cose anteponga la purezza della coscienza ».

II). Quasi tutti gli uomini cedono alla vanità: molti all'ambizione: pochi però hanno bisogno di guardarsi da un amore immoderato della fama e della gloria. Il desiderio della fama è lo sforzo supremo con il quale l'uomo cerca di difendere l'essere suo contro la caducità comune a tutte le cose. Anche questa tuttavia è una suprema vanità: l'uomo deve cercare i valori eterni per sè stessi, non per un rumore effimero che è un'illusione come tutto il resto. « Considera (scrive Marco Aurelio) con quale rapidità l'oblio avvolge tutte le cose: quale abisso infinito di tempo tu hai dietro a te come dinnanzi a te: quanto vana cosa è un rumore che si propaga; quanto mutevoli e privi di giudizio sono coloro che sembrano applaudirti; considera

infine la piccola distesa che circoscrive la fama. Perchè la terra intiera non è che un punto; e qual piccola parte della terra non è quella che abitiamo! E in questo angolo ancora quanti uomini (e quali uomini!) celebreranno la tua fama? » « Colui che è abbagliato dalla fama che può lasciare dopo la morte non pensa che ciascuno di quelli che si ricorderanno di lui morrà alla sua volta e che altrettanto arriverà ai loro successori nella vita finchè non si estinguerà quella fama tutta intiera, dopo essere passata attraverso alcuni esseri, la cui vita appena cominciata è destinata ad estinguersi. » (Marco Aurelio, IV, 3, 20). « Il nome di coloro che furono un giorno illustri diventa oscuro; tutte le cose svaniscono ed un completo oblio ben presto le avvolge. Ed io parlo di coloro che brillarono già d'un meraviglioso splendore. Perchè per gli altri, appena morti, nessuno li conosce, nessuno li ricorda. Che cosa è dunque l'immortalità della nostra memoria? Una vanità. » (Marco Aurelio, IV, 33). Ed il Goncourt scrive: « Ho visto oggi la gloria presso un mercante d'antichità: una testa di morto coronata di lauri in gesso dorato ».

V.

A). Il primo dei doveri che la difesa e la conservazione dalla nostra individualità nel suo complesso ci impone è quello di resistere con energia, in determinate circostanze, alle aggressioni delle forze ostili dell'ambiente; nell'attitudine ad opporre in questo caso un'azione energica e nello stesso tempo abile e salda consiste la virtù del *coraggio*. Nelle società barbare la poca sicurezza personale, la scarsa difesa contro le forze ostili della natura, la frequenza dei conflitti impongono spesso all'individuo il dovere della resistenza armata alla violenza: il coraggio è essenzialmente coraggio militare. Nelle età civili invece la repressione della violenza è una funzione dello stato e l'individuo ha raramente bisogno di fare appello al suo coraggio personale: nella stessa guerra il sentimento della disciplina e l'abilità tecnica hanno almeno altrettanta importanza quanto il coraggio.

Di più l'organizzazione sociale crea rapporti molteplici di dipendenza, attenua gli attriti, costringe ad adattamenti, sostituisce al conflitto aperto altre forme di lotta. L'istinto guerresco viene così paralizzato dalla lunga compressione: la raffinata coltura agisce sugli individui come l'acqua sui sassi d'un torrente, li leviga, toglie loro ogni asperità e rudezza. Purtroppo insieme con questo toglie anche spesso loro gran parte della facoltà di resistere apertamente e la sostituisce con l'abilità, con la menzogna, con la doppiezza sottile ed insinuante. Ne risulta allora il tipo così frequente dell'uomo astuto, adattabile in sommo grado, capace di simulare e di dissimulare, sempre sorridente, pronto alla menzogna, vile dinnanzi alla forza: carattere abbastanza disgustoso il quale non giustifica che troppo lo sprezzo che verso di esso mostrano le nature più rudi e più energiche. Ma anche nelle età civili, sebbene così attenuata nella forma, continua la lotta fra gli uomini, non meno aspra di prima: la menzogna, le convenzioni sociali trasformano, ma non sopprimono le opposizioni ed i contrasti: sulle volontà pesa, talvolta più duramente che l'oppressione brutale della forza, una fitta rete di pressioni, di imposizioni, di violenze occulte. Anche nelle età civili è quindi una virtù la facoltà di resistere apertamente alle pressioni ingiuste, di affrontare per la tutela del proprio diritto a fronte alta, pericoli e violenze: questa è la preziosa virtù del coraggio civile.

B). La virtù del coraggio è quella che maggiormente dipende dalla natura individuale. Come vi sono specie animali senza difesa, il cui scampo è nella fuga, così vi sono individui, anzi popoli intieri di indole naturalmente pacifica, inclinati piuttosto a sottomettersi che ad affrontare il pericolo della lotta: e vi sono d'altra parte individui e popoli dotati di una specie di fierezza naturale che dalla stessa indole loro sono portati all'aggressione, al combattimento ed alla dominazione. Ma la disposizione all'audacia e il naturale sprezzo del pericolo non

sono ancora il coraggio. Il coraggio è una virtù che si acquista, un atto abituale della volontà che questa impone poco per volta a sè stessa per mezzo della riflessione e d'un'energia costante. Anche alla guerra il vero coraggio, che consiste nel fare con freddezza di decisione e di esecuzione ciò che fa inconsciamente il furore cieco, è cosa più rara di quello che si creda: e lo stesso eroismo più celebrato quante volte ha il suo fondamento nell'insensibilità o nell'ignoranza del pericolo, nelle ostentazioni della vanità o nel terrore d'una secreta disperazione! La natura animale tende, secondo l'impulso, alla violenza inconsulta od alla fuga: lo stesso furore che sospinge innanzi i combattenti può un momento appresso volgersi in terrore; soltanto la volontà razionale può frenare quest'impulsività cieca e costringerla alla resistenza ed all'azione ponderata, calma, sicura: questo è il vero coraggio.

Dal coraggio non è separabile quindi la prudenza: anzi si può dire che la prudenza fa parte del coraggio riflesso. Non vuole dire essere coraggiosi il gettarsi contro gli ostacoli senza aver ponderato le nostre forze e la scelta dei mezzi; salvo in casi estremi e particolari, quando è dovere resistere ed agire con qualunque mezzo e qualunque sia per essere il risultato. Anche qui deve essere una specie di tatto morale che ci avverte di ciò che dobbiamo osare e di ciò che dobbiamo evitare. Reagire ad ogni offesa, resistere ad ogni violenza vuole dire essere prodigo eccessivamente della propria energia: e spesso in pura perdita. D'altra parte ritirarsi sempre di fronte alla violenza può esser segno non di prudenza o di mansuetudine evangelica, ma di mancanza di coraggio.

Di fronte ad un'offesa o ad una violenza, bisogna saper calcolare le conseguenze che potrebbe avere la nostra remissività e quelle a cui potrebbe condurci la reazione e poi decidere che cosa sia dovere nostro di fare. Vi sono dei casi nei quali bisogna armarsi di pazienza all'estremo e porre il proprio coraggio nel sopportare: come per esempio nel caso dell'oppressione d'un

governo tirannico ed ingiusto. Ma anche qui può venire il momento in cui la retta coscienza non può andare oltre e deve prepararsi ad insorgere e resistere armandosi di tutto il suo coraggio, anche se questo dovesse essere il coraggio eroico del martire.

C). Appunto perchè il vero coraggio è essenzialmente opera di volontà, esso esige una lunga opera di educazione del carattere, di riflessione paziente ed attenta sopra sè stesso. A promuovere questa disposizione serve anzitutto l'esercizio fisico, tutto ciò che educa al movimento rapido, calcolato, preciso e, creando, per così dire, una disciplina dell'organismo, ne fa uno strumento valido e sicuro della volontà. Necessario è in secondo luogo avvezzare la volontà a vincere le piccole debolezze quotidiane, a sottrarsi al dominio delle passioni subitanee e violente, a calcolare rapidamente la resistenza da vincersi e ad affrontarla, quando è necessario, senza esitazione. Specialmente giova abituarsi a non usare parole dove è necessaria la rapidità dell'azione decisiva, a non effondersi inutilmente, nei casi critici, in rimproveri, in lamenti, in considerazioni oziose, a rivolgere subito l'animo all'azione. Ma ciò che anche qui, come in ogni forma del dominio della volontà sopra sè stessi, sopra tutto serve a rinsaldare l'animo contro le paure e le viltà della natura animale è la presenza nello spirito di una volontà ideale fermamente stabilita: la coscienza dei grandi fini, per i quali soltanto l'individuo ha valore, riduce alla giusta misura la sollecitudine che l'individuo può avere per la conservazione e dà all'animo più mite un ardimento ed una fierezza che lo rendono saldo dinanzi ai più gravi sacrifizi.

D). Una particolare considerazione merita quella disposizione naturale frequente che è il maggiore ostacolo nella conquista e nell'esercizio del coraggio civile, voglio dire la timidezza. La timidezza non è paura, ma è una disposizione che

può favorire la paura e la viltà morale. Essa nasce generalmente da una mancanza di armonia dell'individuo con l'ambiente in cui agisce, per cui egli teme da parte di questo un atteggiamento privo di simpatia, diffidente, malevolo o leggermente sprezzante. Così un pubblico numeroso, una società in cui si è stranieri, una persona a noi superiore ci rendono timidi perchè manca fra essi e noi una corrente di simpatia che ci assicuri della loro buona disposizione. Si può essere timidi anche di fronte a persone della cui buona disposizione si è sicuri quando si teme di riuscire inferiori al loro giudizio, di spezzare con la nostra incapacità il vincolo di simpatia già stabilito. La timidezza si spiega perciò nei giovani, negli umili, nelle persone d'una squisita sensibilità morale, nelle persone che vivono nell'isolamento. La timidezza esercita sull'intelligenza e sulla volontà un'azione paralizzante, sconcertante, analoga a quella della paura. Essa rende incapaci di volere e di agire, imbarazzati, disordina l'intelligenza, fa d'un uomo di spirito uno sciocco. Si comprende come la timidezza abituale oltre ad essere di grave detrimento al valore sociale della personalità, oltre ad essere una causa perenne di turbamento che lascia nell'anima uno stato di profonda depressione e di irritazione contro sè stesso, per l'avvilimento che essa produce, sia un ostacolo spesso insuperabile alla pratica del coraggio morale. Talora è necessario, nell'interesse della giustizia, prendere arditamente posizione contro qualcuno e non temere di attirare sopra di sè l'attenzione poco benevola degli altri : talora può essere della più essenziale importanza il sapere dire francamente il proprio pensiero senza concitazioni come senza esitazioni, il resistere con fermezza ad un'imposizione autoritaria ed ingiusta. Ora è innegabile che in tutti questi casi la timidezza può condurre facilmente all'acquiescenza ed alla viltà. Bisogna quindi reagire energicamente contro questa disposizione e contenerla nei suoi giusti limiti. Per questo bisogna ritenere in primo luogo che nelle sue origini la timidezza è un'emozione istintiva affine

alla paura, che noi possiamo cercare di dominare, non abolire interamente. Essa ha d'altronde la sua funzione salutare in quanto è una diffidenza istintiva che eccita alla riflessione, alla osservazione e conduce alla padronanza riflessa e sicura: meglio la timidezza che la sicurezza delle nature ordinarie e superficiali. La timidezza diventa un male ed è da combattere soltanto quando invece d'essere un turbamento momentaneo diventa una infermità morale, uno sconcerto cronico. Ora si può agire sull'eccesso di timidezza come si agisce sulla collera e su ogni altro movimento passionale. La prima avvertenza deve essere quella di allontanare la causa che è l'esagerata sensibilità di fronte agli altri, al loro giudizio, alla loro attenzione, l'impressionabilità eccessiva che si rallegra per un complimento, si accora per uno sguardo indifferente, si sconcerta per un contegno freddo od un sorriso ironico. A questo fine è necessario allontanare per quanto è possibile tutto quello, che a questa esagerata sensibilità può porgere occasione, sia evitando da parte nostra tutte le piccole inferiorità, che possono metterci in imbarazzo e dare così origine ad una crisi di timidezza, sia sopratutto abituandoci a vincere l'immaginazione che ci avvilisce con l'insinuarci una idea troppo alta degli uomini e delle cose. Esporsi al contatto con gli uomini vuol dire infatti esporsi al loro tacito giudizio malevolo, che è sempre per l'uomo il primo, il più naturale, il più gradito. A quest'ostilità inevitabile bisogna saper opporre la più fredda noncuranza, fondata sulla conoscenza del loro valore: bisogna tener presente che l'autorità, l'importanza, l'alterigia non sono il più delle volte che delle vane apparenze, le quali nascondono qualità personali mediocri e s'impongono soltanto alla semplicità degli inesperti. Necessario è, in secondo luogo, intraprendere sopra di sè quella lenta azione educativa che ci rende padroni dei nostri nervi e delle nostre emozioni: applicarsi con risoluzione a non evitare i contatti che ci rendono timidi, a creare in noi per mezzo dell'abitudine la sicurezza dell'attitudine, della parola e del gesto.

Conviene infine nelle crisi di timidezza applicare quel rimedio stesso che si applica a tutte le passioni. La timidezza è infatti uno stato intermittente: ha le sue crisi, i suoi eccessi come la collera. E, come per la collera, bisogna reagire fin da principio quando la timidezza non è ancora che in potenza, perchè non è possibile, durante l'accesso, dominarlo completamente. In questa fase la ragione può prendere energicamente e mantenere il controllo del nostro contegno e della nostra parola con lo sforzarci di mantenere l'animo nostro tutto presente a sè stesso, col non permettere che si arresti in considerazioni, in dubbi, in congetture che possono provocare l'accesso di timidezza. Ma anche quando l'accesso di timidezza si è impadronito di noi, la ragione può ancora sempre reagire efficacemente con l'imporre a sè almeno la calma esteriore; il rimedio migliore sta allora nel sovrapporre al proprio turbamento una tranquillità esteriore fatta di silenzio e di riserbo, in attesa che l'emozione organica abbia fatto il suo corso.

E). Non è possibile trattare del dovere della difesa personale e del coraggio senza toccare una questione che vi è strettamente connessa, del duello. La difesa dei nostri interessi individuali è sottratta negli stati civili alla violenza ed è affidata ai tribunali. Ma la legislazione non può occuparsi che delle offese le quali avrebbero una grave ripercussione sociale: in fondo, l'interesse suo non è tanto la protezione dell'individuo, quanto la protezione della pace e dell'equilibrio sociale. Essa non elimina perciò tutti gli attriti: vi sono offese da cui nessun tribunale e nessuna giustizia ci difende: vi sono casi di diffamazione che non entrano nel codice penale e che non è opportuno trascinare dinnanzi alla pubblicità della giustizia. Un'usanza ancora profondamente radicata impone in questi casi, come forma di riparazione, la lotta armata, disciplinata da regole cavalleresche, il duello. Contro il duello hanno dissertato, in ogni tempo, teologi e moralisti: ma apparentemente senza utile

risultato: anche la legislazione non ha potuto esercitare un'efficace repressione. Non è difficile spiegarsi quest'impotenza dell'azione contro il duello, se si pensa che essa si propone di rendere impossibile ogni reazione violenta alle offese: ciò che costituisce, nelle attuali condizioni, un ideale utopistico. Rinviare, per la protezione individuale, alla reazione legale è, in molti casi, un'irrisione: voler sostituire il duello con giurì d'onore e corti di giustizia, potrebbe essere una saggia proposta se la delicatezza morale fosse una qualità più frequente: ma chi potrà imporne l'autorità anche ai violenti? La reazione del biasimo sociale è ancora troppo inefficace. D'altra parte il duello costituisce una grave ingiustizia. Perchè esso non è il ritorno puro e semplice alla violenza primitiva, ma è una violenza legata a norme speciali, è in realtà un appello ad una forma particolare di giudizio di Dio, nel quale generalmente l'offeso si trova in condizioni di inferiorità. Il codice cavalleresco è veramente il codice d'un ordine speciale che ancora sussiste nel seno dell'ordine giuridico attuale e che a questo si sostituisce là dove esso dimostra la sua insufficienza. Ma esso è fatto solo per una classe d'uomini, che dell'esercizio delle armi può fare occupazione sua quotidiana e che vive in mezzo alle questioni cavalleresche come nel suo mondo. L'uomo civile, che vive in mezzo a tutt'altre occupazioni, si trova in condizioni di inferiorità evidente quando accetta l'appello a questa forma di giudizio: ed in generale non lo accetta se non sotto la pressione dell'opinione pubblica, che condanna come mancanza di coraggio il rifiuto di battersi. L'unica soluzione attualmente possibile, in attesa che nuovi costumi permettano istituti più civili, è il ritorno puro e semplice alla violenza, nel quale è ristabilita la perfetta uguaglianza di tutti, il rigetto di quella ridicola istituzione che si chiama il codice cavalleresco. Quando l'uomo si sente moralmente in diritto, per legittima difesa, di ricorrere alla violenza, egli deve usare la violenza armata senza nessun riguardo. Questa è l'opinione che esprime già Rousseau in una

nota dell'Emilio: ed è anche l'opinione del generale americano Ulisse Grant, che scrive nelle sue Memorie: « Se qualcuno mi offendesse così gravemente da provocare in me la volontà di ucciderlo, non sarei affatto disposto a lasciare in sua balìa la scelta delle armi nè quella del tempo, del luogo e della distanza ». So bene che quest'usanza, che pure vige in altre società più giovani, dove l'istituzione del duello è ignota, apparirà un rimedio troppo eroico ad una società dove la violenza è condannata soltanto perchè indizio di autonomia e di forza. Io credo, tuttavia, che questo riconoscimento del diritto dell'individuo, in certi casi, all'estrema violenza servirebbe molto meglio del duello ad introdurre quel rispetto dell'individuo che il codice non può e non potrà mai imporre perfettamente: esso disciplinerebbe d'altronde con molto maggiore giustizia che non il duello quel ricorso alla violenza che l'ordine legale potrà limitare e regolare, ma non mai sopprimere. Quanto poi all'attitudine della società e del legislatore verso il duello cavalleresco, io non saprei trovare migliore proposta di quella che negli Aforismi enuncia A. Schopenhauer (tr. fr. p. 125): dove il lettore troverà anche le pagine più belle e più sensate che sopra questa poco simpatica istituzione siano mai state scritte.

VI.

A). La virtù del coraggio non riflette che la difesa dell'individuo contro il mondo esteriore: ma un nemico più assiduo e più pericoloso porta sempre l' uomo in sè stesso. L' avidità, l' accidia, l'intemperanza, la dissipazione vigilano continuamente in noi e cospirano contro le nostre volontà migliori per trarci in basso e disperdere nell' animalità pura le energie che debbono servirci per i fini più elevati dell' umanità. Il dominio delle cose non è mai perfetto e sicuro senza il dominio di noi stessi; e quando anche fosse tale, non sarebbe che una sterile conquista.

Il caso, la violenza, la tenacia possono qualche volta dare la potenza ad uomini che non sono nemmeno padroni di sè

stessi: ma questo dono della fortuna non accresce valore alla loro vita, anzi concorre spesso a renderla più miserabile. L'uomo che è servo delle proprie passioni non possiede veramente nè la potenza, nè la ricchezza; beni che sono desiderati ciecamente dalla moltitudine per sè stessi, ma che servono veramente all'uomo soltanto quando egli li sa volgere verso una vita moralmente superiore. E questo è possibile soltanto quando l'uomo non solo si è sottratto alla dura pressione del bisogno d'ogni momento, ma ha saputo vincere anche i disordinati impulsi interiori, le forze ostili alla ragione che egli porta nel suo proprio seno. Il dominio di sè è un elemento essenziale della virtù della forza: esso non soltanto coopera al trionfo dell'uomo sul mondo esterno, in quanto la temperanza, la pazienza, la costanza, la stabilità sono i più sicuri alleati nella lotta contro il bisogno, ma prepara e consolida anche la vita morale, disciplinando le passioni e creando un terreno propizio alla vita superiore.

B). Una prima forma del dominio di sè è la *temperanza*. Ciò che caratterizza l'animale è l'intiera dedizione ai desiderii ed ai bisogni della vita sensibile: ciò che ne distingue l'uomo è il fatto che i suoi bisogni sensibili non sono fine a sè, ma debbono servire ad una vita superiore, veramente umana.

Dalla coscienza di questa necessità morale nasce il disgusto profondo che provoca in noi l'aspetto della soddisfazione bestiale degli appetiti corporei: e nasce anche la vergogna che desta l'esercizio delle funzioni puramente animali. Disgraziatamente, in un grandissimo numero d'uomini questa vita superiore rimane una potenza non esercitata; e tutto ciò che essi hanno d'intelligenza, tutto ciò che la raffinatezza della vita sociale porge ad essi come un non meritato beneficio, non serve ad altro che, come Mefistofele dice, ad essere più bestiali dei bruti stessi. Quanta parte dell'industre attività degli uomini è rivolta, non alla produzione del necessario sostentamento, ma

a procurare inutili raffinatezze alla gola ed al ventre! E se si pensa quante arti e quante industrie sono messe al servizio di sterili piaceri, che in fondo o non mirano che alla dissipazione d'una folla oziosa, o non fanno che accarezzare ed accrescere sotto mille forme larvate, il secreto fuoco della sensualità, non vi è a restare vergognosi pensando quanto poca parte della nostra vantata coltura veramente serva alle più nobili forme della vita? Il primo dovere dell'uomo il quale sdegni di vivere unicamente come un bruto, è quello pertanto di conquistare stabilmente il dominio sopra gli impulsi animali del suo organismo, in modo da non servire ad essi, ma da farli anzi servire alla sua volontà.

Il fondamento della temperanza è dato, senza dubbio, da un'educazione sobria ed austera, che avvezzi per tempo il bambino alle piccole rinuncie e gli insegni che al di sopra dei capricci del momento vi è la legge inflessibile del dovere. Oggi è usanza, purtroppo, di soddisfare, anzi precorrere tutti i desideri del bambino, allontanando da lui con cura tutto ciò che è pena, privazione, fatica, di rendergli la vita leggera e facile, di solleticarne la vanità con l'ammirarlo costantemente, col farne quasi il centro della vita famigliare: quale meraviglia se questa falsa tenerezza, fatta di debolezza soltanto, educa un essere pieno di desideri e di bisogni, incapace di resistere alla minima tentazione? Negli anni seguenti è l'individuo che deve applicare a sè stesso questa disciplina educatrice ed abituare la propria volontà ad essere signora degli impulsi del momento; per questo bisogna proporsi piccoli sacrifizi, pregustare la soddisfazione che dà il sentirsi padrone della propria volontà, e nel senso d'avvilimento, che dà la coscienza della debolezza di fronte al desiderio, trovare lo stimolo eroico alla rinuncia, alla durezza verso sè stesso.

Ma questa reazione negativa contro la debolezza sensuale sarebbe per sè impotente, se non attingesse vigore dalle attività rivolte verso fini superiori ed impersonali: anche qui è essen-

zialmente il contenuto positivo d'una vita più alta che dà all'individuo l'energia necessaria per contenere nei loro limiti le inclinazioni inferiori. Così nella società come nell'individuo è inutile cercare di reagire con una specie di polizia negativa contro la sensualità della vita : il trionfo sulla sensualità è possibile solo per una rivoluzione interiore, per la creazione d'un nuovo ordine di valori, di fronte ai quali il puro compiacimento animale si attenua e finisce nel disgusto.

C). La moderazione nei godimenti sensuali del corpo non è che la forma più elementare della temperanza : intorno ai piaceri tangibili del senso fiorisce tutta una corona di desiderii delle cose, che concorrono a rendere più facili, più delicati ed intensi questi piaceri e che si riassumono nel desiderio del lusso. L'amore del lusso non è sensualità pura : in esso concorrono anche la vanità ed una, sia pure lieve, aspirazione verso la soddisfazione estetica del senso : però il nucleo essenziale di questo desiderio, diventato oggi così diffuso, è costituito dalla dedizione ai godimenti del senso. Reagire contro questa tendenza, sforzarsi di portare nei propri desiderii la massima moderazione e nella propria vita la massima semplicità è più difficile e tuttavia più necessario che non il difendersi dalla grossolana dissolutezza ; perchè la minima traccia di nobiltà d'animo basta a difendere contro di questa, mentre l'amore eccessivo delle raffinatezze facilmente s'insinua anche negli animi elevati e diventa in essi una sorgente continua di inquietudine, di scontento, di debolezza : quante nobili promesse di giovinezza sfioriscono più tardi in questa ricerca dell'agiatezza, del lusso e dei raffinamenti sensuali della vita! La prima considerazione che bisogna chiamare in aiuto in questa lotta contro il desiderio è una considerazione utilitaria assai volgare : che tuttavia, quando venga tenuta presente in modo intuitivo ed applicata alle condizioni particolari di ciascuno, non è per ciò meno efficace. Questa è l'antica riflessione dei saggi che la moderazione

e la semplicità nei desiderii conducono alla tranquillità, mentre il desiderio sfrenato è la via più sicura all'infelicità.

Tutti i piaceri del senso presentano questo carattere comune: che la soddisfazione loro mantiene ed accresce il bisogno: la facoltà di sentire, che l'abitudine attutisce, esige per compenso un'eccitazione più intensa. Questa esigenza d' una progressione infinita è insita ed essenziale a tutti i beni esteriori: perchè essi non valgono per sè, ma sono il mezzo per altri beni superiori, nei quali soltanto il desiderio umano può avere tregua.

Perciò intorno a ciò che ciascuno ha, si stende sempre una sfera di desideri insoddisfatti: e questa si va ampliando indefinitamente di mano in mano che aumenta il numero dei desideri soddisfatti. Per questo il povero desidera ardentemente molte cose, il cui possesso non fa per nulla la felicità del ricco, che appena si accorge di averle; mentre per il ricco si levano desideri nuovi che il povero non conosce e che sono la sua preoccupazione e il suo tormento. E così colui che si è gettato con animo avido alla conquista dei beni materiali si trova alla fine deluso se si arresta; e se non si arresta, è così inquieto e malcontento nell'ultimo come nel primo giorno. D'altra parte non bisogna nemmeno credere che con il crescere delle agiatezze crescano anche i piaceri: il desiderio non ha limiti, ma il godimento ha dei limiti che sono presto raggiunti. Il poter comperare tutto quello che piace sembrerà a molti una felicità inaudita; e tuttavia l'esempio dei cresi moderni mostra che anche questo sazia ben presto. Anche l'uomo più ricco non ha che uno stomaco e non può dormire che su d'un letto. E se con le ricchezze, da una parte sembrano crescere la libertà del proprio tempo e la facoltà di circondare la propria vita di cose utili e belle, dal l'altra aumentano anche gli stimoli alla vita sensuale, le preoccupazioni del possesso, i vincoli del proprio stato; nei fastigi dell'opulenza e della potenza, l'uomo è il più delle volte lo schiavo infelice di ciò che egli possiede. Nessuno di coloro che hanno

sinceramente rinunziato alle grandezze del mondo si è mai rivolto indietro pentito; quanti invece, dall'Ecclesiaste in poi, dopo aver assaporato tutte le voluttà e soddisfatte tutte le ambizioni non hanno dovuto un giorno riconoscere amaramente la vanità di tutte le cose già tanto ardentemente desiderate! Non bisogna quindi farsi soverchie illusioni circa i piaceri della vita, non correre appresso alle apparenze, non lasciarsi ingannare dalle magnificenze; la felicità vera non si trova in mezzo al lusso, alle feste rumorose, alle società brillanti. La salute del corpo e dell'anima, la tranquillità economica, la cultura dello spirito, una salda convinzione morale, l'affetto, la fedeltà; ecco i veri beni che rendono sopportabile la vita e possono allietare ogni più umile esistenza. Le ricchezze, la potenza, il godimento, che gli uomini perseguono con brame così ardenti sono invece brillanti chimere che esigono il sacrificio dei beni più modesti e più solidi, tolgono la pace dell'anima e si risolvono il più delle volte in delusioni e rimpianti.

Anche dal punto di vista d'un puro calcolo utilitario, questa è pertanto la via più sicura alla pace dell'anima : la limitazione nei desideri. Ciascuno, come fa il calcolo necessario con le sue capacità e le sue attitudini, così dovrebbe, di fronte alla vita, tenere conto della condizione nella quale la fortuna lo ha posto e secondo la stessa regolare i suoi desiderii. I limiti varieranno naturalmente secondo la nascita, l'educazione ed altre circostanze personali : l'essenziale è che questi limiti vengano mantenuti con fermezza contro ogni tentazione. E, come gli smodati desiderii, così si evitino anche i disegni troppo vasti che si propongono attraverso lunghe fatiche fini troppo lontani; troppo spesso le cose tanto desiderate e sperate giungono troppo tardi o, quando giungono ci si mostrano sotto altro aspetto e non ci apportano che amare delusioni; è inutile fare dei preparativi straordinarii per una vita così breve e così incerta. Si introduca, in una parola, nella propria vita la semplicità; si stia lontani dall'affaccendamento che i molti desiderii, i molti

disegni, i molti affari portano con sè necessariamente. Se oggi col possesso delle raffinatezze e degli agi la vita si è resa per tutti più oscura, più preoccupata e più triste e il godimento tranquillo della vita e delle sue gioie più pure è diventata una rara eccezione, ciò si deve sopratutto all'estensione smodata dei bisogni che ha suscitato la sempre crescente complicazione dei rapporti sociali L'unica via di sfuggire a questa causa sicura d'infelicità è quella di eliminare dalla propria vita tutti i bisogni non rigorosamente necessari: restringere la cerchia dei propri desiderii vuole dire restringere anche la cerchia delle proprie relazioni, delle occupazioni, delle inquietudini: vuole dire conquistare a sè la libertà da tutte le preoccupazioni inferiori, l'ozio dei saggi, che è la sola e vera ricchezza. Occupati di poche cose, dice un saggio antico, se tu vuoi che la pace regni nel tuo spirito.

Questa semplificazione della vita ci servirà anche a farci godere più tranquillamente ed intensamente di ciò che abbiamo e spesso non curiamo abbastanza. Molti vivono stoltamente cogli occhi fissi nelle speranze del domani, trascurando il presente che posseggono e le sue umili dolcezze: per tornare poi ad esse con rimpianto quando sono irreparabilmente svanite. Per non cadere in quest'illusione sarà bene seguire il consiglio che ci dà Schopenhauer: rappresentarsi qualche volta ciò che abbiamo come se lo avessimo perduto. Allora impareremo che cosa vuole dire avere la salute, la libertà, una modesta agiatezza: e ci preoccuperemo più di conservare questi beni presenti e reali che di correre appresso alle incerte lusinghe dell'avvenire.

Una seconda considerazione che deve sempre essere tenuta presente per resistere all'avidità eccessiva dei beni esteriori è l'importanza ben più alta che rispetto alla felicità hanno le doti interiori. Nei suoi aforismi Schopenhauer dice con ragione, che i veri vantaggi personali, come un grande intelletto od un cuore magnanimo, stanno a tutti i vantaggi della nascita, della ricchezza e simili, come i re veri ai re da teatro. Le cose este-

riori non valgono per sè, ma piuttosto perchè determinano un mondo di sensazioni e di godimenti interiori, nei quali risiede la felicità o l'infelicità: ora questo mondo interiore dipende, più che dalle azioni esterne, da ciò che l'individuo per sè stesso è, indipendentemente da queste azioni. Una individualità eminente può, anche nelle condizioni più modeste, condurre un'esistenza degna d'invidia: mentre un carattere basso, un'intelligenza limitata sono a sè stessi un tormento anche in mezzo agli splendori della ricchezza. Onde il ricco trascina nel suo intimo un'esistenza spesso così miserabile come quella di chi lotta contro il bisogno: i divertimenti, il lusso e le pompe esterne male nascondono una miseria irrimediabile che nasce dalla vacuità interiore. Stolto è quindi considerare come l'occupazione essenziale e suprema dell'uomo la conquista degli agi e ad essa sacrificare senza esitazione i godimenti più elevati dello spirito. Le nostre attività spirituali hanno anch'esse bisogno d'un fondamento materiale come il nostro spirito ha bisogno dell'organismo: ma i fattori più importanti della nostra felicità sono dentro di noi, non nelle cose esterne.

Un'altra considerazione che ci deve sorreggere in questa lotta è il pensiero delle dedizioni e dei compromessi a cui inevitabilmente conduce la caccia ai beni materiali. La conquista della ricchezza esige la rinunzia ad ogni attività ideale: per esercitarla con successo, bisogna rinunziare ai gusti e sentimenti superiori, essere sordi a mille finezze, adattare senza rimpianto la propria anima alle volgarità degli affari, non avere scrupoli eccessivi in fatto di delicatezza morale.

In questo senso si comprende la condanna che Gesù Cristo e S. Francesco d'Assisi, come altri riformatori spirituali, hanno pronunciato contro la ricchezza. La conquista e la conservazione d'una grande proprietà, come ogni esercizio della potenza, conducono necessariamente all'inaridimento dello spirito e all'indurimento del cuore: che si rivela già del resto nel fatto di poter godere tranquillamente di mille agi e delicatezze in fondo

inutili, mentre innumerevoli esseri soffrono duramente della privazione del necessario. Credere di poter mantenere la propria vita in una sfera ideale e di poter aspirare contemporaneamente alla fortuna ed agli splendori mondani vuole dire quindi introdurre nella propria vita una contraddizione, che si risolve inevitabilmente nella rovina dell'una o dell'altra di queste due aspirazioni. Quante nobili esistenze non sono state la vittima di questo tragico, secreto conflitto! Spesso nel primo, generoso ardore di giovinezza, si consacra la propria vita ad un'idea, si disprezza con nobile impeto la turba intenta al lucro e si elegge una via che esige costanza negli altri propositi e virtù di sacrifizio. Poi vengono gli anni più maturi: la costanza viene meno, l'ideale si annebbia: talora anche si aggiungono le influenze nefaste dell'ambiente, della donna che, ahimè! non sempre ci trae in alto; ed allora incominciano i compromessi, la caccia ai posti, al lucro, agli onori che vogliono dire influenza sociale e quindi ancora lucro e godimenti; e così si trascina per tutta la vita una contraddizione tormentosa tra le esigenze ideali di ciò che si è voluto essere e quelle tutte materiali di ciò che realmente si è. Meglio sarebbe in questi casi l'avere scelto subito, senza ipocrisia e senza pretese, la via appropriata; l'essersi imbrancato senz'altro fra la turba che a parole si sprezza e sottomano si invidia. Considerare a qual caro prezzo si pagano sovente il successo, gli onori, il lusso è una riflessione salutare che varrà spesso a rafforzare i buoni propositi di moderazione nei desiderii e di semplicità nella vita: non è opportuno, per vivere meglio, sacrificare le più alte, le sole ragioni di vivere.

Questa considerazione ci lascia già intravedere un altro ed ultimo punto essenziale: e cioè che il fondamento più sicuro della moderazione è nello svolgimento delle facoltà superiori dello spirito. Il vero mezzo per ricondurre al loro giusto valore i beni della vita materiale sta nel tenere presenti dinnanzi alla mente i veri ed alti valori della vita, a cui gli altri beni devono servire come semplici mezzi. Noi ci attacchiamo con troppo ar-

dore ai valori materiali solo perchè troppo spesso perdiamo di vista le grandi linee direttive della vita e dimentichiamo che l'essenziale non è ciò che riusciamo a possedere, ma ciò che riusciamo a creare in noi e che in fondo tutto ciò che non è convertito nel valore della personalità è vana fatica. Colui che tiene presenti i fini supremi della vita non sarà mai tanto ansioso di ciò che può avere o non avere, quanto di far servire ad essi tutte le sue forze e di non perdere di vista, appresso ai mezzi, ciò che conferisce ad essi tutto il loro valore. Perciò la dedizione sincera ai grandi ideali porta con sè quell' indifferenza magnanima di fronte ai doni della fortuna che anche il volgo, pur non imitandola, ammira: come per contro l' attaccamento febbrile alla vanità del secolo è il segno più sicuro della vacuità interiore, dell' assenza d' una vera idealità nella vita. Oggi non è raro sentir muovere giusti lamenti contro la sete di godimenti che ha invaso la società, contro la mobilità che dissolve tutte le tradizioni, lasciando sussistere un solo valore, il denaro. Che la massa dei semplici non possa avere stima per altro si comprende e in parte si scusa: così numerose sono le necessità vere della vita, così aspra la lotta, così difficile il soddisfacimento! Ma ciò che appare doloroso è che questo giudizio cieco ed appassionato sia diventato il giudizio generale della società: che esso ispiri segretamente gli apprezzamenti particolari, la condotta, il sentire e, per mezzo del linguaggio, eserciti una suggestione continua e dissolvitrice sopra tutti gli spiriti. Ora la causa di questa espansione della vita puramente materiale deve essere unicamente cercata nella decadenza morale delle stesse classi colte, le quali hanno perduto il senso del valore ideale della vita ed ispirano più o meno esplicitamente i loro giudizi ai più brutali principii del materialismo pratico: come stupire allora, se anche le moltitudini si sono sottratte ad ogni influenza delle tradizioni spirituali e sono ricadute più profondamente nella vita animale?

D). Dicendo che ciascuno deve limitare i proprii desiderii nella cerchia che le sue condizioni e i suoi doveri gli tracciano, si dice che la moderazione deve stare lontana tanto dall'ardore immoderato quanto dalla rinunzia ascetica. Che l'intemperanza del desiderio sia un male tutti lo concedono: non così invece della rinunzia, la quale è da molti considerata come una perfezione ideale. Ora, senza voler giudicare col superficiale buon senso l'ascetismo come una follia, io non inclino ad attribuire al medesimo un valore per sè stesso. La rinuncia ascetica è giustamente ammirata come un esempio di energia e di dominio di sè che pochi saprebbero imitare: ma essa vale precisamente in quanto vale il dominio di sè, cioè come preparazione e strumento d'una vita più alta. Pregiare la rinuncia per sè, come rinuncia, è un fare come l'avaro: un adorare per sè ciò che non ha se non valore di mezzo. Una vita passata a combattere le tentazioni sempre rinascenti ha certo un valore umano più alto che una vita trascorsa nel soddisfare le passioni: ma se tutta l'energia dell'individuo si è esaurita in questo sforzo, io non vedo davvero a che cosa possa aver servito il suo sacrifizio. Essa è l'inizio, la preparazione d'una vita consacrata all'ideale: ma se questa vita manca, l'inizio ricade nel nulla. Questa preparazione deve essere proporzionata al fine superiore che l'uomo si è proposto; ed in rapporto a questo fine tanto la rinuncia quanto il godimento diventano un dovere.

E' assurdo porre il fine concreto della vita nel distruggere quelle inclinazioni e quelle attività che sono come la materia stessa della nostra vita. Ognuno deve quindi considerare la sua vita di fronte ai suoi fini essenziali e sapere calcolare che cosa è necessario concedere o negare al senso per realizzare questi fini nel migliore modo possibile.

E). Premesse queste considerazioni sul valore dell'ascetismo in generale, io confesso che tuttavia la linea ideale di divisione tra ciò che la vita del senso esige e ciò che deve essere

bandito come puro raffinamento sensuale dovrebbe avvicinarsi assai, secondo me, a quella del rigorismo ascetico. Pure lasciando una certa ampiezza alla varietà delle condizioni e delle esigenze individuali, io ritengo essere bene che la delimitazione pecchi piuttosto per difetto che per eccesso. In modo speciale credo opportuno insistere sopra alcuni punti particolari, anche con pericolo che il mio giudizio possa sembrare paradossale ed antiquato. Il primo è che vorrei vedere rigorosamente proscritta ogni forma di giuoco: giuoco di dadi e di carte, come giuochi alle corse, lotterie e giuochi di borsa. Il giuoco fisico è una specie di espansione istintiva e di allenamento delle forze del fanciullo; e come tale è salutare al corpo ed allo spirito. Il giuoco d'azzardo dell'adulto è, anche nelle sue forme in apparenza più innocenti, un allenamento ed uno sfogo istintivo delle cupidigie: tra il giuoco per distrazione e il giuoco per lucro non vi è altra differenza che quella che vi è fra il dilettante e il professionista: l'atto per sè è sempre immorale. — Il secondo punto nel quale una maggiore severità sarebbe desiderabile riflette il teatro. Io confesso che il teatro, quando non eserciti una funziose quasi religiosa, non è per me che scuola di sensualità o di immoralità: la professione stessa dell'attore mi sembra implicare una specie di degradazione in quanto prostituisce al semplice diletto altrui ciò che vi è nell'uomo di più sacro, la personalità morale. Per questo la riprovazione con cui la chiesa ha colpito in passato il teatro e gli attori non è senza una profonda ragione: ed uno dei segni più significativi della decadenza morale contemporanea è costituito appunto dall'importanza sociale che questa categoria di persone ha assunto. Del resto anche quando il teatro non è scuola aperta di licenza, la frivolezza degli spettacoli è ragione sufficiente perchè essi vengano rigorosamente interdetti alle persone che hanno il rispetto della loro delicatezza morale: è raro che tornando dallo spettacolo l'uomo migliore non porti con sè qualche fermento malsano e molesto. La stessa cosa deve dirsi della danza e della letteratura dei ro-

manzi. Anche qui l'arte non è, nella massima parte dei casi che un puro pretesto per accarezzare gli istinti sensuali della folla: e se la sensualità bestiale è ripugnante, quella che accoglie, per meglio insinuarsi, tutti i lenocinii più sottili dell'arte è doppiamente riprovevole. La speculazione che i romanzi e gli spettacoli fanno sulla lussuria della folla non è dissimile, moralmente, da quella che esercitano le case di prostituzione.

VII.

A). Il dominio della volontà deve esercitarsi anche contro le impressioni dolorose anche il dolore è una specie di nemico contro il quale si può essere vili. Un uomo deve quindi saper soffrire con dignità e con pazienza il dolore, senza avvilirsi con lamenti inutili: deve saperlo affrontare senza tremare quando ciò è necessario. Come il coraggio, la resistenza al dolore è una qualità che si trova spesso in nature semplici ed umili: ma anche in questa forma primitiva è sempre una virtù ammirabile che impone il rispetto ed è segno d'una vera nobiltà interiore. L'educazione e la volontà dovrebbero sempre proporsi come uno dei fini essenziali di rafforzare nell'uomo questa qualità preziosa e di insegnargli a soffrire pazientemente senza lamentarsi, senza perdere la calma e la freddezza d'animo. A questo fine giova specialmente fare appello all'orgoglio, alla dignità personale, al sentimento di stoica rassegnazione contro l'ineluttabile: contro l'apprensione che produce la paura del dolore si ricordi altresì che ciò che atterrisce non è il dolore, ma la nostra immaginazione che lo accresce a cento doppi. Il piacere non è mai così grande come l'aspettazione lo dipinge: ma questo vale anche per il dolore. Nelle operazioni chirurgiche, ciò che spaventa non è il dolore fisico, ma l'apparato, l'aspettazione, l'immaginazione.

La forza d'animo, la pazienza, deve sostenerci specialmente contro le inquietudini, i dolori morali, le tristezze irrimediabili, dalle quali nessuna vita va esente. Anche qui dobbiamo fare appello alla nostra fierezza, alla rassegnazione, al sentimento

del dovere: e chiedere al lavoro ed al compimento dei propri doveri un oblio momentaneo a dolori che non saranno eterni. Sopratutto è necessario persuadersi di non cercare mai conforto in altri che in se stesso. Raramente le altre persone possono partecipare con sincerità e profondità al dolore nostro: dei dolori altrui si è facilmente consolati. Ed anche quelli che ci stanno d'intorno ben difficilmente ci possono aiutare a sopportarlo virilmente: che anzi con lamenti, con rimpianti inutili, con rimproveri inopportuni, non fanno che accrescere il peso. Bisogna quindi imparare a chiuderci in noi, a cercare in noi stessi i conforti e le risoluzioni da opporre alla sventura ed a sopportare la tempesta con viso sereno. Vi è in questo eroismo silenzioso una gioia secreta: e il pensiero di potere ancora in mezzo alle amarezze, difendere e proteggere contro il dolore quelli che su di noi riposano è un pensiero che consola e che solleva.

B). La virtù della resistenza al dolore ci conduce naturalmente a discorrere d'un atto che è generalmente considerato come un atto di viltà, cioè della morte volontaria. Il suicidio desta in noi un complesso di sentimenti diversi: di orrore pauroso per la morte violenta, di compassione e di rispetto per la sventura, di approvazione o di riprovazione per i motivi che l'hanno determinato: e su tutto aleggia quel senso indefinibile di mistero che desta sempre la morte. La tradizione religiosa del cristianesimo lo condanna: nel buddismo invece il suicidio mosso da sazietà della vita è considerato come indifferente. La filosofia in genere non lo riprova: tra i filosofi antichi, anzi alcuni hano celebrato il suicidio come un privilegio dell'uomo che può sempre uscire dalla vita quando lo creda conveniente: e dagli scritti antichi risuona ancora a noi glorioso il nome di savii e di eroi che non vollero sopravvivere alla patria ed alla libertà. Tra i moderni D. Hume, ha in un curioso libretto dimostato che il suicida non offende nè i doveri verso di sè, nè i doveri verso gli altri, nè i doveri verso Dio: ed ha combat-

tuto con acume gli argomenti che la morale comune suole addurre contro di esso. Ed anch'io non credo che si possa condannare assolutamente e sempre il suicidio come un atto per sè immorale. Vi sono, sarebbe ridicolo negarlo, dei suicidi gloriosi, anzi santi: come quello di un capitano che preferisce saltare in aria con la sua nave piuttosto che arrendersi, d'una Lucrezia che affronta la morte piuttosto che subire il disonore. E nessun moralista arcigno oserà condannare i suicidii di Temistocle e di Catone. D'altra parte vi sono dei suicidi che senza dubbio costituiscono una colpa: come quando il suicida per togliersi alla vergogna e all'espiazione dimentica i suoi più sacri doveri verso le persone a lui prossime e le abbandona nel bisogno e nella disperazione. Ora ciò è segno che il suicidio non deve essere giudicato per sè ma in rapporto al motivo che lo ispira e che da questo attinge il suo carattere. Come giudicheremo allora quei casi nei quali l'uomo, travolto dalla violenza delle circostanze od oppresso da un isolamento sconsolato, persuaso della vanità d'ogni suo sforzo e dell'inutilità, per sè e per gli altri, della sua vita, mette fine ad un'esistenza inutile e tediosa? Per me confesso che non so trovare dinnanzi a questi casi altro sentimento che quello di una profonda pietà. Il suicidio non è in questi casi una viltà: l'affrontare la morte volontariamente non è mai per sè una viltà ed esige una risoluzione disperata, alla quale un animo veramente vile non si ridurrà mai. E' vero che generalmente il suicidio è la conclusione disperata di una vita anormale, alla quale hanno concorso forse anche la leggerezza e la colpa: ma il suicidio è anche l'espressione d'una condanna della vita condotta, la dimostrazione che non era spento nel cuore del suicida ogni buon sentimento: la morte disperata di Giuda prova che egli non era completamente perverso ed era capace ancora del più tormentoso rimorso. Io credo quindi che la morale debba seguire la stessa via per cui si è messa la legislazione civile: rispettare la volontà del suicida e circondare la sua memoria d'una profonda pietà.

Certo anch'io riconosco che nelle circostanze comuni è segno di un carattere eroico e d'una vera nobiltà morale il saper resistere all' abbattimento ed alla sventura. Colui che rinunzia alla vita attribuisce ancora in generale un valore eccessivo ai beni che ha perduto: ora per l' uomo eroico poche cose debbono sembrare tanto formidabili da provocare una decisione così grave. Ma pochi sono capaci d' una fortezza eroica: noi non possiamo farne per tutti un dovere. Asteniamoci quindi da ogni condanna crudele che sarebbe ingiusta: e per nostro conto cerchiamo nel sentimento profondo dei nostri doveri quella forza che potrebbe un giorno esserci necessaria nella vita. Chi avrà appreso a non vivere per sè solo, troverà il coraggio per vincere e rimanere fedele al suo compito anche in mezzo alle sventure più gravi: e compirà sino alla fine questa « fatica della vita, la quale senza alcun fallo sarà breve » (Leopardi).

C). Alla pazienza contro il dolore si può annettere come una forma parallela la mansuetudine, la pazienza contro le offese che ci vengono dagli altri. Io qui non considero questa forma della pazienza sotto il lato suo benefico, come carità: la bontà certo rende più facile la nostra vittoria sull'ira, ma la mansuetudine è essenzialmente forza, dominio della volontà razionale sulle passioni. La reazione contro le offese può avvenire per una specie di esplosione violenta ed allora abbiamo l'ira: o per un'azione calma, continua, ragionata, ed allora abbiamo l'odio e la vendetta. Sotto questa seconda forma l'azione è guidata in apparenza dalla ragione: quale passione più fredda, calma, calcolatrice, dell' odio vendicativo? L' uomo che odia è quindi padrone di sè, ma obbedisce ad una volontà malvagia, egli pecca contro la carità. L'uomo che si abbandona nell'ira manca invece di dominio sopra sè stesso: egli pecca in primo luogo contro la virtù della forza.

Sotto questo primo aspetto conviene quindi considerare la passione dell'ira per rendercene padroni: essa è in realtà quasi

sempre una forma di debolezza. L'ira ha la sua ragione fondamentale d'essere nella violenza; essa è come una moltiplicatrice dell'energia nel momento decisivo del conflitto. Ma appunto perchè essa fa convergere in un solo punto tutte le attività dell'organismo, essa rende ciechi ad ogni considerazione che non sia direttamente interessata.

Quindi l'ira può essere in determinate, rare circostanze, quando non ci è più possibile fare appello ad altro che alla violenza, una sorgente di forza: disgraziato l'essere che non sa trovare in sè, in dati momenti della vita, una santa collera! *Mentem non habet qui iram non habet.* Ma nelle condizioni attuali della vita umana, l'appello alla violenza cede sempre più dinnanzi all'abilità ed all'intelligenza: nella maggior parte dei casi colui che cede all'ira non fa quindi che mettersi in evidenti condizioni di inferiorità e perdere tutti quei vantaggi che in un conflitto danno il tatto, la calma, la chiaroveggenza. Più disgraziato ancora quindi colui che ad ogni piè sospinto, per ogni contrasto si abbandona ciecamente agli impulsi del dispetto e della collera! In ogni momento della vita, si può dire, l'uomo trova sulla sua via qualche resistenza d'un suo simile; l'uomo padrone di sè vede, comprende, vi oppone la reazione più adatta a raggiungere il fine: egli si comporta con gli uomini come con le cose, contro le quali è inutile incollerirsi e gridare. Nella maggior parte dei casi non solo è inutile, ma è dannoso ricorrere alla violenza: anche le buone cause non guadagnano nulla ad essere difese con iracondia: la moderazione persuade e guadagna i cuori più che qualunque straripamento di violenze e di ingiurie.

Ma in quei casi medesimi, nei quali è necessaria la violenza, è ben raro che non sia utile procedere con riflessione e tranquillità metodica. L'ira, che può essere salutare in qualche momento supremo, è quindi sempre, nelle comuni contingenze della vita, una stoltezza ed una debolezza. Il risultato suo primo è in generale di provocare dall'altra parte un'analoga violenza: e così,

in luogo di sanare il male, ha per effetto di prolungare ed inasprire il conflitto. In secondo luogo essa introduce nel nostro essere un turbamento, seguìto poi dall'inevitabile reazione depressiva che non scompare dall'anima se non molto difficilmente e lascia, anche quando è dissipata, un fondo di amarezza che avvelena la vita. Purtroppo la maggior parte degli uomini non sanno frenare l'ira: per un'eccitazione che spesso non ne varrebbe la pena, perdono il controllo di sè e trascendono ad eccessi che più tardi poi essi medesimi, quando riflettono a mente calma, debbono trovare spregevoli e ridicoli. Non occorre dire qual funesta azione abbia questa facilità di irritarsi sopra la salute e sopra la tranquillità dell'animo: la scossa violenta e la sorda agitazione che segue ad ogni scoppio d'ira sono un doloroso ed inutile sperpero d'energia. Inoltre l'eccessiva irritabilità ha una funesta influenza sulle relazioni sociali, crea urti e discordie non necessari, ci aliena l'animo degli altri ed ingenera in essi una certa sfiducia in noi, che finiamo per essere considerati come esseri deboli e pericolosi. Si aggiunga infine che chi cede una volta all'ira rende più facile la ricaduta: e così si creano quei caratteri dispettosi ed irascibili che portano con sè la pena loro e che irradiano intorno a sè l'inquietudine e l'infelicità. L'uomo dispettoso non è soltanto infatti un tormento per gli altri: ma è anche un pericolo, in quanto egli provoca e scatena gli istinti violenti che dormono negli altri: così conduce talvolta a cose irreparabili di cui è causa senza volerlo.

Bisogna anche in questo cercare il rimedio nella formazione di abitudini contrarie, nell'addizione di piccoli atti che col tempo finiscono per avere sulla coscienza il loro peso. Non basta quindi fare a sè stessi il fermo, eroico proposito di essere calmi: perchè, ahimè! questo proposito generalmente svanisce allora appunto che se ne avrebbe bisogno. Occorre cominciare resistere alle piccole cause di irritazione, dove è facile la vittoria, imporre a sè medesimi, anche nei casi più gravi, un contegno

composto ed una relativa immobilità: fare tutto il possibile per non reagire se non dopo passato un breve periodo di tempo. Quando un uomo conosce a sè medesimo il difetto di perdere la calma, egli potrà in questo modo, con una severa e continua sorveglianza di sè stesso, attenuarlo molto: e poco per volta, per via d'un'abitudine riflessa, conquistare quella risoluta freddezza che sola è segno di vera forza e che impone il rispetto più di qualunque scoppio di collera.

VIII.

A). La temperanza, la pazienza, sono forme piuttosto negative del dominio sopra sè stesso; l'opera loro è coronata dalla costanza, che è la resistenza al lavoro, la perseveranza nello sforzo, il trionfo sulla tendenza naturale all' inerzia. La costanza è una virtù tutta riflessa e volontaria: essa non è veramente altro che la capacità dell'attenzione volontaria continuata. Nessuna virtù dipende perciò tanto strettamente dalla iniziativa personale.

Non è necessario enumerare i vantaggi dell'attività regolare e costante: nessuna creazione veramente grande dell'ingegno umano è possibile senza un'opera lunga e perseverante. Soltanto la costanza permette di condurre a termine le grandi opere che esigono sempre un'applicazione perseverante e tenace durante lunghi anni: ma anche le creazioni geniali dell'arte, le scoperte della scienza, le costruzioni del pensiero sono sempre il risultato d'una lunga preparazione ed applicazione dell'ingegno: ciò che caratterizza il genio creatore di fronte alle intelligenze che non lasciano traccia di sè è veramente, come Buffon scrive, la pazienza. « Quando io guardo intorno a me (scrive un medico) i compagni della mia vita, io vedo nei migliori posti i più pazienti. I ritardatarii non sono affatto i meno intelligenti: ma quasi tutti avevano, fra gli altri difetti, quello di non sapere attendere, occorreva loro subito un guadagno, un godimento, e sono rimasti per strada come dei fanciulli distratti dal giuoco sul cammino della scuola ».

Anche sotto l'aspetto utilitario l'attività è anzitutto un grande fattore di felicità: essa è il migliore conforto del dolore, il migliore rimedio contro la noia, che, nata dall'ozio, cerca inutilmente fuori di sè nelle distrazioni, nel giuoco, nella conversazione, un rimedio alla vacuità sua che l'opprime. L'attività riempie la vita d'una gioia serena, le dà un carattere più raccolto e severo, la preserva dalle volgarità e dalle fastidiose molestie a cui conduce la vita disoccupata e distratta. Inoltre nell'attività risiede essenzialmente la vita sia del corpo, sia dello spirito. La pura e semplice attività professionale esercitata meccanicamente, senza iniziative, senza letizia come senza sforzo, deforma l'uomo: l'operaio che si specializza ed eseguisce per tutta la vita lo stesso lavoro, in che cosa differisce per questo da una macchina? E un industriale, un impiegato, un professionista non sono spesso niente di meglio e di diverso: l'intelletto non più esercitato attivamente perde la sua freschezza, la sua potenza creatrice e rapidamente degenera: lo spirito si meccanizza, si accascia e si travaglia nel fastidio di sè stesso. L'uomo non rimane veramente uomo, nella pienezza delle sue facoltà che con l'esercizio d'un'attività volontaria e viva.

B). Necessario è piuttosto stabilire quali sono le norme con le quali possiamo aiutare la nostra volontà nell'acquisto d'una qualità così preziosa. Queste norme si possono riassumere brevemente in quattro precetti: I. Osserva le norme igieniche; II. ama il tuo lavoro; III. risparmia il tempo; IV. lavora con ordine.

Anche il lavoro ha le sue leggi, che dobbiamo osservare se vogliamo che alla nostra fatica corrisponda un utile adeguato: la mente non è una macchina che possa lavorare indefinitamente con velocità uniforme senza stancarsi. Perchè il lavoro sia grato e proficuo è necessario pertanto che esso venga interrotto di tanto in tanto, per concedere qualche riposo alla mente: anzi, nei casi di occupazioni molto intense, è bene dividere il lavoro

in piccoli tratti di mezz'ora o d'un'ora, dopo i quali si prende qualche minuto di riposo. Ed ai periodi di lavoro più intenso è utile far succedere un intervallo di perfetto riposo: l'usanza di passare qualche mese in campagna, al mare o in montagna ha in questo la sua buona ragione. Occorre infine saper osservare tutte le influenze che agiscono sulla nostra disposizione al lavoro per valersene opportunamente; e saper creare al lavoro un ambiente adatto, eliminando tutto ciò che concorre alla distrazione ed accresce la fatica.

C). In secondo luogo bisogna amare il proprio lavoro ed occuparsene con diligenza: prima di tutto per interesse, poi per trovare in esso un'occupazione gradita. Il lavoro è considerato generalmente, fin dal tempo della biblica maledizione, come una pena: il riposo come un compenso, un piacere, anzi come l' unico stato desiderabile. Vi è senza dubbio in questo giudizio una parte di vero; grato è il riposo dopo la fatica e il termine estremo di tutte le fatiche è legittimamente rappresentato come uno stato di quiete definitiva e come un godimento tranquillo del bene raggiunto. Ma il riposo è grato come condizione di altre fatiche: e la quiete definitiva è quaggiù soltanto un miraggio, un ideale che s'allontana da noi di mano in mano che noi crediamo raggiungerlo. In realtà la vera gioia viene all'uomo dalla conquista, non dal possesso: l'arresto dell'attività, l'ozio finisce inevitabilmente nella noia e nel dispetto. Una vera letizia può venire all'uomo soltanto dal lavoro, dall'esercizio normale delle sue facoltà corporee e spirituali, dalla vittoria sulla naturale ignavia che rilutta allo sforzo. Bisogna quindi amare il lavoro anche come un compito provvidenzialmente imposto, vedere in esso non una penosa necessità, ma il compimento d'un dovere in cui l'uomo, qualunque sia il suo posto, può trovare una sorgente di serenità e di nobiltà interiore.

Non vi è nessun genere di lavoro, anche arido e prosaico, che fatto con amore e con una certa genialità, non offra allo

spirito una qualche attrazione e non si presenti come qualche cosa di più che una catena servile. Certo vi sono per questo delle carriere favorite che hanno per sè un carattere quasi ideale: come l'amministrazione della giustizia, l'insegnamento, la medicina. Eppure quanti mestieranti svogliati ed annoiati in queste professioni! Ma anche nelle altre, se esercitate con una certa intelligenza ed attività di spirito, il pensiero può trovare materia ad estendere, approfondire, sistemare: quando si fa il proprio lavoro dominandolo da un orizzonte più vasto, esso diventa un esercizio interessante e piacevole. Così esso conduce anche più direttamente al successo. La maggior parte di coloro che lavorano, ha detto con ragione un medico di spirito, non amano e perciò non conoscono il loro mestiere. Essi limitano la propria attività al minimo possibile: nessuna spontaneità, nessun interesse personale per conoscere meglio e più profondamente le cose relative al proprio mestiere: tutto si riduce a battere dietro gli altri le vie usate. In quest'inerzia dei più sta la ragione del successo dei pochi dotati di attività, di intelligenza, di energia.

D). Un terzo punto da tenersi costantemente presente è la cura gelosa del tempo. Il tempo è la misura dell'attività: ogni opera è il prodotto di due fattori: l'energia e il tempo. E di questi due fattori quello che più è a nostra disposizione, quello che perdiamo il più delle volte inutilmente, è il secondo, il tempo. Importa perciò essenzialmente cercare di accrescere più che sia possibile il tempo utile, il tempo dedicato al lavoro fecondo. Bisogna pensare al poco tempo che rimane ed affrettarsi. I fiori, nei paesi nordici, sorgono tra le prime nevi e si affrettano a sbocciare come se volessero, nella breve estate, fare il più che sia possibile: con la loro fretta commovente essi ci avvertono che noi tutti non sappiamo quanto misurato può essere anche per noi il tempo nel quale deve splendere ai nostri occhi il sole. Ed ancora non bisogna soltanto, dice Marco Aurelio, arre-

starci al pensiero che la vita scorre ogni giorno e che ogni giorno diminuisce quello che ce ne resta. Bisogna pensare ancora che, anche se la stessa si prolunga fino alla vecchiaia più avanzata, noi non siamo sicuri che il nostro pensiero e il dominio sopra noi stessi, in una parola, tutto ciò che costituisce il pregio e il valore della vita non si offuschino in noi prima della vita stessa. Ciò che sopratutto importa è quindi, in primo luogo, di essere avari del proprio tempo, di difenderlo con cura gelosa contro gli importuni e gli sfaccendati, di non perderlo in conversazioni oziose, in fantasticherie vane che affaticano lo spirito senza alcun frutto. Ed a proposito di questo precetto non si dimentichi il vantaggio che anche la saggezza popolare attribuisce al lavoro fatto di buon mattino: il lavoro del mattino ha una buona influenza sopra tutta la giornata. « Il mattino, dice Schopenhauer, è la giovinezza del giorno: tutto vi è lieto, fresco e facile, noi stessi ci sentiamo più vigorosi e ben disposti in tutte le nostre facoltà. Non bisogna quindi abbreviarlo levandoci tardi, nè sprecarlo in occupazioni o conversazioni volgari: al contrario, bisogna considerarlo come la quintessenza della vita e për così dire come qualche cosa di sacro ».

Ma bisogna anche essere attenti a non impiegare vanamente il proprio tempo in attività leggere e superficiali, in lavori senza utilità diretta per il fine della vita, in quel lavoro che io direi volontieri il lavoro ozioso. È vero che in fondo ogni occupazione è utile: ma è anche vero che l'occupazione incoerente e dispersa conduce con un massimo sforzo ad un risultato minimo. Così per colui che deve attendere a determinate funzioni superiori, il trattenersi in occupazioni subordinate, il lasciare distrarre la propria attività in altre cose che possono benissimo essere fatte dal primo venuto, è una diversione illecita, una forma di passatempo ozioso. Uno dei difetti dell'esuberanza giovanile è appunto quello di disperdere l'attività e il tempo in studi che non verranno continuati, in capricciose applicazioni intellettuali che non hanno se non un'utilità minima. E' necessario

quindi, fin da principio, sapere che cosa si vuole fare e dirigere a questo fine con l'ampiezza necessaria tutti i nostri sforzi: calcolare per ogni lavoro il tempo che esso può esigere, e vedere se esso è in proporzione con lo scopo che si vuole ottenere. Quanti studiosi, per esempio, occupano il tempo migliore in vasti studi di preparazione che poi restano senza compimento! Essi passano tutto il loro tempo a costruire una vasta base: ma lasciano poi da costruire il monumento. E quanti perdono il meglio del loro tempo nella lettura dei giornali e delle riviste, che, mentre desta nello spirito un'effervescenza passeggiera, distoglie dal lavoro serio e fecondo ed abitua alla superficialità frettolosa e vanitosa! Anche questa è una forma di lavoro ozioso, contro di cui i giovani specialmente debbono mettersi in guardia.

Per l'economia del tempo è infine della massima importanza il sapere utilizzare anche i piccoli momenti: bisogna fare come i buoni sarti che sanno impiegare tutti i pezzi nella confezione d'un abito e non perdono un centimetro di stoffa. « Non si ha mai il tempo davanti a sè come una massaja ha davanti a sè una lunga pezza di tela. La vita non dà che dei piccoli pezzi di stoffa: ma le persone industriose sanno fare con essi delle belle coperte, che tuttavia sono tutte d'un pezzo ». Bisogna saper lavorare anche nella malattia e superare le piccole resistenze che lo sforzo incontra sempre nell'inerzia naturale dell'organismo; se si ascoltassero i mali e si volesse aspettare, per cominciare, ad essere perfettamente disposti di spirito e di corpo, si comincerebbe a lavorare il dì del giudizio universale.

E). Ma il precetto più importante è quello che si riferisce all'ordine: per essere proficua, l'attività dev'essere attività ordinata, organizzata. Tutta la vita in generale dev'essere ordinata secondo un piano, subordinata ad un sistema di principii: si deve lasciare il meno che sia possibile all'azione del caso, dell'imprevisto, della passione. Bisogna distinguere i vari campi

della propria vita e in ciascuno di essi fissare un piano ed un ordine: in modo che poi tutti si accordino in un piano ed in un ordine unico. Nel fissare il piano per ogni aspetto della vita si deve andare cauti nel determinare le norme: ma una volta determinate, si deve mettere ogni impegno a mantenerle. Le eccezioni sono pericolose: le piccole conducono alle grandi e poi distruggono la regola. Una vita così sistematicamente ordinata impone sempre il rispetto: una linea di condotta fissa. immutabile impone con la sua costanza, anche se da principio dovesse sollevare qualche mormorio. Sopra tutto poi soltanto una vita così ripartita e fissata secondo principii può lasciare un risultato di considerevole valore. E' vero che la vita, con i suoi casi imprevisti, attraversa i disegni umani e conduce gli uomini lontano dal fine che si erano prefisso. Ma appartiene precisamente alla virtù della costanza il non rinunciare mai a realizzare quanto è possibile, il riadattare gli antichi disegni alle circostanze nuove, il trarre dalle vicende stesse della vita il maggior vantaggio possibile nel senso da noi primitivamente voluto. « Nessuno, dice un saggio, quasi nessuno almeno, ha la vita per cui era nato. Vi è sempre un momento in cui si perde, senza più ritrovarlo, il sentiero che conduce alla quieta dimora che si vedeva da lungi nell'immaginazione. Il meglio è ancora di avvicinarvisi il più possibile, anche quando si sa che non si arriverà più. Non bisogna rinunciare in nessun momento al proprio ideale in ogni genere: esso è un animale dolce e selvatico che si può solo intravedere fra gli alberi e che fugge quando ci avviciniamo, per riapparire ben tosto, ma un poco più lontano. In materia di disegni di vita mancati non è nè utile, nè ragionevole gettare, come si dice, il manico appresso alla scure. Ogni sforzo per avvicinarvisi conserva almeno l'idea di ciò che è bene. Con le rovine della prima dimora bisogna fabbricarne un'altra ed ornarla delle immagini di ciò che avremmo desiderato e che ci manca ».

L'ordine deve regnare anche nella distribuzione delle sin-

gole occupazioni : qui l'abito dell'ordine ha per risultato di rendere più lieve la fatica, di diminuire la resistenza passiva delle cose all'opera nostra. Soltanto l'ordine permette di lavorare tranquilli, senza sorprese, col massimo risultato. L'ordine deve regnare anzitutto intorno a noi, nella nostra casa, nei nostri istrumenti di lavoro, nelle nostre carte, in tutto quello che ci attornia. Non soltanto l'ordine è economia di tempo e di lavoro, ma è anche una specie d'armonia e di bellezza che rende il lavoro più gradito. Sopratutto poi bisogna saper ripartire e coordinare le varie occupazioni : assegnare a ciascuna il suo posto secondo la sua importanza, fissare a ciascuna il suo tempo.

E questo vale tanto del complesso delle nostre occupazioni che deve essere nelle sue linee generali fissato in antecedenza, quanto del modesto compito della giornata. Io non sono mai stato amico della divisione pedantesca delle ore, che non si può mai eseguire a puntino : ma sono tanto più persuaso della somma utilità d'una ripartizione sommaria della giornata. Basta per convincersi confrontare il lavoro dei giovani che negli istituti compiono i loro studi secondo un orario metodico, con quello degli altri, che nelle loro famiglie non hanno nè tempo nè durata fissa per la loro applicazione. La determinazione d'un'occupazione metodica permette di assegnare ad ogni lavoro il tempo che esso merita : sopratutto essa impedisce che molti lavori restino perennemente allo stato di pio desiderio.

Questo piano prestabilito deve essere eseguito senza pedanteria, ma con una certa fedeltà, in modo che ogni lavoro abbia il suo tempo prefisso : solamente così si può essere sicuri di fare ogni lavoro a suo tempo con calma e con successo. Una norma della più alta importanza è perciò quella di non permettere mai che un lavoro od un'occupazione si estenda oltre i limiti che abbiamo ad essa fissati. Non bisogna trascinare i lavori in eterno col pretesto di far meglio. « Voler fare tutto con perfezione, ha detto un saggio, non è opportuno che quando si è eterni ; gli esseri passeggeri debbono imparare a sbrigarsi

un poco più presto ». Ma innanzi tutto è necessario cacciare da sè, con risolutezza, l'eterna tentazione della pigrizia, che dinnanzi ad un lavoro faticoso o fastidioso, suggerisce: c'è tempo domani. Domani: ecco la parola dell'ignavia. Quando un lavoro non è fatto a suo tempo, o non sarà fatto o sarà fatto male. Illudersi di riprendere il tempo perduto un altro momento, è inutile: ogni ora ha la sua occupazione e un lavoro non fatto a tempo non potrà essere ripreso se non con pregiudizio di altri lavori. Così un momento di pigrizia basta a sconvolgere tutto un piano di lavoro: dinnanzi alla massa crescente di lavoro, che pesa sullo spirito come un rimorso, la volontà cede e abbandona, per disperazione, ogni disegno prestabilito di vita ordinata e laboriosa.

L'abitudine del lavoro regolato, ad ore fisse, creando l'abito, diminuisce anche la fatica che bisogna invece fare ogni volta per mettersi al lavoro: essa ci aiuta ad economizzare lo sforzo, a meccanizzare tutto ciò che deve essere fatto sempre ed ugualmente, per non dover spendere continuamente la nostra energia in ciò che può benissimo venire affidato all'abitudine. Alzarsi per tempo, mettersi al lavoro ad una data ora, tenere in ordine la propria corrispondenza, sono decisioni che costano sempre uno sforzo: basta introdurre in esse una certa regolarità ed eseguirle con preciso rigore per un certo tempo, per trasformarle in atti abituali che finiscono poi col diventare un bisogno, una attività meccanica. Quanto più numerosi saranno gli atti che avremo saputo regolare con l'abitudine e che non esigeranno più da noi nè attenzione, nè sforzo, tanto maggiore sarà la quantità di energia che rimarrà libera per la nostra vita superiore. Così a poco a poco l'ordine e la regolarità della vita accrescono la potenza di lavoro: le buone abitudini sono diventate come una seconda natura e ci servono docilmente senza alcuna fatica da parte nostra. Le ali rispuntano ogni mattina, ha detto un uomo di spirito, a quelli che vivono nella regola. La divisione metodica del tempo rende il tempo più breve e il lavoro più

facile: il ritorno regolare degli stessi lavori è una specie di ritmo che collega gradevolmente l'ieri col domani, dà maggiore unità alla vita e rende possibile di ricavare dalla umile fatica quotidiana una quantità di lavoro che non danno le esistenze scucite ed irregolari.

IX.

Al coraggio, alla temperanza, alla pazienza, alla costanza, è necessario ancora aggiungere un'altra ed ultima forma di dominio di sè stesso, che rappresenta, in certo modo, l' unità e la continuità di tutte le altre: essa non costituisce tanto la forza di resistenza ad una data categoria di impressioni e d' inclinazioni, quanto la capacità di mantenere inalterato l'equilibrio interiore contro tutti i piccoli turbamenti passionali dello spirito, che tendono a deviarne la direzione ed a disperderne le energie. Io chiamerò questa virtù la stabilità interiore. La stabilità è quindi, in certa maniera, la costanza applicata a tutti gli aspetti della vita morale: è la reazione alla superficialità, alla debolezza nelle buone risoluzioni, è il fondamento primo ed essenziale del carattere.

Nè il coraggio, nè la temperanza, nè le altre buone disposizioni possono dirsi virtù se esse non sono disposizioni stabili: se esse sono disposizioni stabili, ne deve risultare una volontà coerente, sicura nella sua direzione. Certo nessun carattere è mai perfettamente stabile: e vi sono nella stabilità e nell'instabilità gradi innumerevoli. Ma il valore di una personalità dipende dalla sua stabilità: l'uguaglianza della volontà, la sua superiorità ai piccoli turbamenti affettivi ci indica sicuramente che anche le altre virtù del carattere son nel suo animo solidamente stabilite. Invece l'uomo instabile è necessariamente un uomo superficiale, un debole, un uomo sul quale non si può contare. I suoi atti e le sue parole non esprimono una personalità costante, ma un aspetto, un momento passeggero della stessa: essi non ci possono dare alcuna sicurezza del domani. Egli può bensì, nel momento, essere espansivo, franco, gene-

roso; ma tutte queste belle qualità non hanno consistenza, sono soltanto alla superficie. Domani egli, con la mobilità consueta, avrà altre convinzioni, altri sentimenti, altri propositi: si contradirà senza accorgersi, mancherà alla parola data senza saperlo, sarà sleale ed ingiusto per frivolezza.

Ad acquistare questo dominio stabile sopra gli impulsi, giova in primo luogo il fare ogni sforzo per rendere la nostra vita indipendente dalle altre cose e ridurre al minimo l'influenza che queste possono esercitare sulla nostra tranquillità interiore. Nel manuale di Epitteto, come nei Ricordi di Marco Aurelio vi sono cose eccellenti a questo riguardo. Soltanto il consiglio, per sè ottimo, assume in essi un aspetto paradossale, perchè essi vogliono ricondurre in tutto e per tutto l'azione che le cose esercitano sopra di noi all'opinione che noi ne abbiamo. Ora bisogna riconoscere che la vita nostra dipende realmente da molte cose e che non è in potere nostro di annullare tale dipendenza: tuttavia è vero che molte dipendenze sono artificiose ed inutili: sono creazioni dell'abitudine, della mollezza di volontà, da cui la ragione può liberarci. Molti bisogni sono bisogni di lusso, di cui la riflessione ed una decisione energica possono renderci facilmente padroni: anche la dipendenza da determinate persone è, molte volte, una schiavitù volontaria che perpetuano la debolezza sentimentale, il timore dell'isolamento, la ripugnanza alle novità e allo sforzo. E' necessario perciò cercare di annullare questa dipendenza, di ricondurre in noi stessi il nostro centro di gravità: noi non possiamo essere sicuri di noi finchè facciamo dipendere da altri la nostra tranquillità e fondiamo tutta la nostra vita sopra di essi. Necessario è ancora cercare di ridurre il più che sia possibile il numero delle cose che ci preoccupano, delle cure che ci assorbiscono: quando l'attività nostra è concentrata in un piccolo numero di compiti, noi possiamo meglio dominarli e conservare rispetto ad essi la nostra superiorità.

Questo vale sopra tutto della nostra dipendenza dalla so-

cietà e dalle persone: il che vuol dire che per essere sicuri di noi è necessario non temere la solitudine. Ciò che rende socievoli gli uomini è quasi sempre la loro debolezza: nella comunione reciproca essi trovano un rifugio contro la noia ed un'eccitazione gradevole che impedisce loro di sentire tutta la vacuità della loro vita. Ma la società impone poi, alla sua volta, mille servitù, mille contatti, espone a compromessi penosi, ad eccitazioni moleste, costringe spesso al sacrificio delle risoluzioni migliori. Generalmente quindi un uomo tanto più è socievole quanto meno vale: e per contro l'energia, l'attività, la ricchezza della vita interiore predispongono alla solitudine. Saper essere soli, saper bastare a sè è quindi un grande secreto per essere forti e felici. Tutti coloro che hanno trattato della solitudine, da Petrarca in poi, hanno riconosciuto l'azione salutare che essa esercita sull'uomo: essa riconduce l'uomo a sè stesso, lo purifica, rinnova le sue energie. Saper sopportare l'isolamento è segno di forza: ma per converso niente vale quanto l'isolamento a fortificare la volontà ed a renderla indipendente dalle impressioni e dalle azioni esteriori.

Necessario è ancora sapersi rendere superiore alle innumerevoli piccole impressioni sgradite che sono inevitabili nella vita e che trasformano l'esistenza delle persone ipersensibili in un inferno. Recentemente si è costituita una lega contro il rumore: e più d'un filosofo ha scritto contro il rumore. Ora è certo che il cervello è sovente messo a dura prova dalla vita febbrilmente rumorosa della città: ma bisogna anche in questo sapersi creare una certa resistenza. Bisogna ostinarsi, quando un rumore molesto ci impedisce di prendere sonno o di attendere al lavoro, a non tenerne conto: pensare che ciò che ci disturba non è la forza del rumore, ma la nostra eccitazione, la nostra attenzione che è continuamente rivolta ad esso e che genera una sorda irritazione: si vedrà allora che, quando si riesca a fissarsi nel lavoro ed a concentrare in esso la propria attenzione, il rumore sarà dimenticato. I piccoli incidenti della vita.

i piccoli urti, le piccole sconvenienze non debbono turbarci oltre misura e sopra tutto non debbono venire rievocati per rammaricarsene, per rimproverare a sè la propria sciocchezza, per calcolarne l'effetto, per attenuarne le conseguenze. Bisogna tenere in freno la fantasia e non lasciarsi occupare da rimpianti inutili, da inquietudini immaginarie, da ricordi penosi: bisogna avere la forza di reprimere tutti quei piccoli turbamenti che debbono la loro origine soltanto alla nostra debolezza e sforzarci a considerare tutte queste piccole miserie con lo sguardo freddo della ragione. Così esse non occuperanno nella nostra vita un posto maggiore di quello che meritano, non ci toglieranno la nostra bella sicurezza e non comprometteranno la nostra stabilità interiore.

Un efficace aiuto alla stabilità interiore ci sarà dato infine dal mantenimento della stabilità esteriore, dalla sorveglianza rigorosa sul nostro atteggiamento, dalla cura della sobrietà nel gesto e nella parola. Il gesto è l'estrinsecazione immediata dello stato d'animo; l'incapacità di dominare il gesto è anche segno dell'incapacità di dominare le proprie emozioni e denota perciò l'assenza di una disciplina interiore. Bene è pertanto astenersi sempre dalle dimostrazioni esuberanti, dai gesti teatrali, dalle verbosità altisonanti. Esse non sono, in generale, altro che manifestazioni d'animo vanitoso e leggero e non solo non fanno in chi vi assiste alcuna impressione di grandezza e di forza, ma ispirano anzi un senso di diffidenza e di sprezzo. Da questo punto di vista anche la parola deve essere considerata come un segno dell'attitudine interiore e perciò sorvegliata e sottomessa alla disciplina della volontà. La verbosità è sempre segno di impulsività, di instabilità e di superficialità: gli uomini della parola, gli oratori, i concionatori delle folle che fanno risuonare le tribune della loro eloquenza « vibrante » sono in fondo degli instabili, degli irresoluti, dei deboli, presso i quali la reazione verbale si è soprapposta alla volontà. Per contro coloro che agiscono molto sono in generale dei silenziosi. E ciò si

comprende. Gli uomini che agiscono hanno disciplinato la loro volontà e non permettono che essa si effonda in gesti enfatici ed in propositi verbali. Come la solitudine, il silenzio è segno di forza: e l'educazione al silenzio è anche educazione alla forza ed alla stabilità del carattere. Bisogna perciò fare a sè un'abitudine e una legge del silenzio. Il silenzio, così scrupolosamente osservato nelle regole monastiche più severe, ha in sè veramente qualche cosa di sano, di morale: esso rigenera, crea lentamente nell'uomo quel carattere equilibrato, energico, riflessivo che è vero segno della superiorità morale.

X.

Il coraggio, la temperanza, la pazienza e la costanza portano con sè come premio quel dono che è la prima condizione della felicità: la serenità, la pace dello spirito. Anche per sè sola questa è già un bene altamente desiderabile: essa è come il riposo della natura forte che ha raggiunto l'oggetto suo. Ma il suo compito è più alto: il fine suo è nel possesso dei beni supremi dello spirito che sono il frutto della bontà e della saggezza. Soltanto colui che ha conquistato il dominio di sè può essere veramente buono verso gli altri: soltanto l'animo di chi ha saputo sottomettere a sè le cose può aprirsi alle gioie tranquille della meditazione e della sapienza.

La forza è quindi un gran bene per sè stessa: ma più ancora in quanto è il fondamento indispensabile delle altre virtù. L'ammirazione che sente inconsciamente l'uomo per ogni manifestazione grandiosa della forza, la venerazione quasi religiosa che i popoli primitivi sentono per la volontà e la persona del monarca hanno in questo la loro secreta ragione. In mezzo al tumulto delle volontà discordi e pugnanti che rende impossibile ogni fermezza d'ordini, la forza che si leva e si afferma stabilmente sopra di esse è già un valore morale: non soltanto essa permette un qualsiasi svolgimento ulteriore, ma assicura altresì alle confuse aspirazioni della moltitudine la conquista, in un più o meno remoto avvenire, di quei beni che

sono il vero fine di ogni attività umana. Lo stesso oscuro presentimento si riflette anche nell'apprezzamento della vita individuale. Di fronte all'uomo dominato dagli impulsi del momento, mobile, agitato in ogni senso, privo d'un indirizzo fermo, la volontà energica e stabile dell'uomo forte si impone, qualunque sia la sua direzione, come un valore morale: su questo terreno soltanto potranno fiorire un giorno le virtù del disinteresse e della rinuncia. Vi è nella volontà energica qualche cosa che la vita e l'esperienza devono ancora affinare e purificare: ma vi è in ogni modo qualche cosa che rimarrà e costituirà il nucleo della futura vita morale. Le virtù che crescono nelle nature deboli ed incostanti sono come le piante che crescono nella sabbia: il primo sole le fa appassire, il primo vento di passione le dissecca. Soltanto nelle volontà forti le virtù più alte possono gettare salde radici e fiorire e fruttificare largamente in risoluzioni salutari ed in opere buone. Certo vi è una distanza tra la forza primitiva dei violenti e l'energia eroica d'un riformatore o d'un martire: ma ad ogni grado, ad ogni altezza della vita spirituale la forza appare come il solido fondamento d'ogni altra virtù. Sottomettere a sè le cose materiali col dominio o con la rinuncia è forza, reprimere i disordinati impulsi interiori e conquistare la stabilità del carattere è anche forza. E questa volontà imperiosa e perseverante che ha saputo piegare stabilmente e volgere ai suoi fini le oscure energie ribelli della natura inferiore è anche quella che sosterrà ogni più nobile interesse per la giustizia, ogni sacrifizio della carità, che alimenterà gli alti pensieri e le rinunzie eroiche del saggio e del santo.

Ogni altra virtù è quindi contenuta nella forza come in potenza. La forza stessa non è che una preparazione negativa che attende il suo compimento da un indirizzo positivo: il coraggio, la temperanza, la pazienza sono altrettante virtù negative: e la costanza che esige da noi saldezza di propositi e un ordine virile della vita tace intorno ai fini a cui quest'or-

dine deve servire. Ma d'altra parte tutti gli ideali che l'uomo può proporsi non sono, senza una volontà forte, che sogni e velleità inutili: la stessa bontà non è veramente bontà che nei caratteri virili; negli altri è debolezza sentimentale che facilmente passa, al primo urto, nel suo contrario. Trattando separatamente della forza e poi del contenuto positivo, che per mezzo suo è possibile dare alla vita, noi trattiamo perciò in fondo soltanto di due diversi aspetti d'un'attività che in sè stessa è unica. Passando in rassegna i diversi aspetti della forza, noi abbiamo fatto astrazione dal contenuto positivo che con esse si associa: riassumendo ora le diverse esplicazioni della volontà moralmente buona, non dobbiamo dimenticare che esse sono ancora sempre forza, dominio di sè, volontà energica e perseverante.

LA BONTÀ

1.—La forza, appunto in quanto è per sè soltanto la condizione della conquista di qualità e beni superiori, si presenta, a chi la giudichi moralmente, sotto un duplice aspetto: da una parte essa si impone a noi con una specie di prestigio ideale, come un vero valore umano, dall'altra non può mai soddisfarci pienamente e rimane agli occhi nostri come qualche cosa di incompiuto, che manca al suo vero fine. Di questa natura è l'apprezzamento che ci ispirano i grandi eroi della storia, Alessandro, Cesare, Napoleone: e la divisione dei giudizi che sopra di essi vengono pronunziati ha in questo la sua ragione. Noi non possiamo negare che vi sia nella vastità dei loro disegni, nella costanza dell'esecuzione, nell'energia con la quale hanno saputo imporre a milioni d'uomini la loro volontà, qualche cosa d'eroico che nobilita la natura umana. E veramente nessuna delle agitazioni che essi hanno suscitato nel mondo è stata senza un risultato utile per l'umanità: nel loro egoismo sovrumano anch'essi hanno servito, senza volerlo, la causa del bene. D'altra parte questo trionfo della forza bruta porta con sè una tale violenza di passioni, un tale sprezzo delle leggi più sacre dell'umanità, una tale somma di miserie morali e materiali, che giustamente altri non ha voluto vedere in questi eroi se non un'esagerazione mostruosa di quelle doti stesse che hanno condotto altri loro simili al patibolo. In che cosa differisce invero Mandrin, il celebre capo di banditi che finì sulla ruota, da Napoleone se

non nella vastità del teatro? E qual differenza d'altra parte fra un Napoleone ed un Marco Aurelio! Così noi giudichiamo di tutti i beni materiali che si riducono ad essere fine a sè stessi; dell'influenza, della ricchezza, delle stesse doti dello spirito, come il coraggio, la perseveranza, l'energia. Quando esse non servono che all'egoismo personale, noi abbiamo l'impressione come di doti preziose che abbiano mancato al loro vero fine.

Tutti gli uomini, del resto, più o meno chiaramente sentono e riconoscono che vi è, al di sopra delle soddisfazioni che può dare l'egoismo, un mondo di valori ben più nobili e più alti che soli possono appagare durevolmente la volontà umana: essi hanno chiamato con la stessa parola «buono» ciò che soddisfa il desiderio e ciò che risulta dall'esercizio delle qualità superiori all'egoismo, della giustizia e della carità. Per quale ragione profonda l'uomo non può mai riposare in ciò che esalta il suo individuo ed appaga le sue passioni più violente? Da tutti i tempi l'uomo è corso dietro con ardore sempre rinascente alla potenza, alla ricchezza ed alla voluttà: e tuttavia coloro che hanno insegnato non esservi sulla terra altri veri beni sono apparsi alla umanità come maestri di teorie assurde e spregevoli. Ed in tutte le parti della terra sentiamo da uomini, che pure hanno conosciuto le grandezze del mondo, levarsi lo stesso lamento e lo stesso rimpianto: nessuna, nessuna delle cose che il cuore dell'uomo così ardentemente desidera basta a togliere l'infelicità. Sembra che l'uomo, chiuso nel suo individuo, non possa raggiungere nulla di veramente alto e durevole: e che egli non possa conquistare anche per sè perfezione alcuna, se egli non confonde il proprio sè con quello degli altri e non cerca nell'esercizio di attività universali e disinteressate quel valore che il suo io per sè solo non potrebbe mai ottenere. Vi è in questo fatto un mistero profondo della natura umana che io lascierò chiarire ai filosofi. Tutte le virtù di cui la forza arma l'animo nostro e che sembrano avere per scopo unico il rinvigorire la potenza della nostra volontà, hanno in realtà per còmpito di rendere

*

possibile a questa volontà il sacrificarsi a dei fini più generali che non hanno più nell'individuo il loro centro e la loro ragion d'essere.

Al disopra della forza si leva quindi un'altra sfera di attività e di còmpiti, la cui natura essenziale sembra risiedere in non altro che in questo: che per essi la volontà del singolo si confonde con quella dei suoi simili in modo che ne risulta una sola volontà ed una sola anima. Questa dedizione sembra sotto un rispetto una rinunzia: e tale è realmente per l'individuo la cui volontà singola rilutta sovente al sacrificio di sè stessa. Sotto un altro rispetto però essa è per lui l'inizio d'una nuova vita, la sorgente di nuovi ardori, la causa di nuove e più alte soddisfazioni: le quali non turbano, come quelle del senso, l'anima con incomposte violenze e non lasciano dietro a sè amarezza di pentimenti, di vergogne e di rimpianti, ma anzi la riempiono d'una gioia tranquilla e sempre uguale, d'un senso di dignità e di fermezza, d'una coscienza sicura del proprio valore. In questo mondo di valori, la ragione trova pertanto la degna ragione d'essere dell'esercizio di tutte le virtù individuali: nel sacrificio dell'individuo alla famiglia, alla nazione, all'umanità, brillano veramente le più nobili forme dell'energia umana. Noi prenderemo quindi ora in esame i diversi campi nei quali si esercita questa nuova virtù dell'uomo, la bontà, riservandoci di svolgere infine alcune considerazioni generali circa le forme che essa può rivestire in ciascuno di essi, la giustizia e la carità.

II.

A) La prima forma di comunione fra esseri, quella che fonda le prime forme di società, quella che sussiste anche in quei gradi della vita animale onde è esclusa ogni altra forma di socievolezza, è l'amore. Che cosa non è stato detto e scritto in ogni tempo intorno all'amore? Io non intendo qui certamente aggiungere su questo argomento nuove ed inutili speculazioni: voglio

solamente trattarne in quanto anch'esso è nella vita umana una sorgente di importanti doveri.

L'amore, qualunque possano essere le complicazioni sentimentali che ne mutano profondamente la natura e possono dargli finalità più elevate, non ha originariamente altro fine che la propagazione fisica della specie. L'unione fisica di due individui di sesso diverso ha per effetto l'estensione della vita organica nel tempo: per essa l'individualità effimera si sottrae in un certo modo alla morte e celebra l'eternità sua confondendosi per un istante con la serie delle generazioni venture. La voluttà fisica non è che una forma di quel piacere che accompagna ogni estensione dell'individualità, ogni fusione delle coscienze singole in un tutto capace d'una vita più alta e più larga. Sotto questo aspetto la voluttà riveste un carattere ideale e direi quasi sacro: e tutta la poesia dell'amore non è che la poesia del primo, del più universale ideale umano. Ma il desiderio antico che in questo senso trae tutti i mortali è diventato attraverso le innumerevoli generazioni un istinto: e l'uomo avendo volto lo sguardo verso forme più alte di unità e di vita si è abituato a vedere in questo dovere della propagazione della vita solo il compimento d'una funzione organica e nella voluttà un semplice fremito del senso che non deve interessare la personalità superiore e che anzi può essere per la medesima un ostacolo ed un arresto. Di qui il duplice carattere dell'amore e della voluttà: da un lato essi sono la secreta aspirazione d'ogni vivente, il movente di una gran parte delle attività umane; dall'altro appariscono come una debolezza, una vittoria dell'essere inferiore sull'essere superiore e veramente umano. Nel pudore che accompagna l'unione dei due sessi e tutto ciò che la riflette vi è qualche cosa della riverenza che impone un sacro mistero e della vergogna che desta l'esercizio di tutto ciò che è vita puramente animale.

Il complesso delle attività e delle facoltà che si riferiscono a questa funzione costituisce, forse in modo più marcato che per ogni altra funzione umana, un tutto ben distinto, che si

stacca nella personalità complessiva come una personalità minore e subordinata: vi è in ogni individuo umano una personalità sessuale che, per quanto non sempre chiaramente cosciente, ha la sua sfera di visione, la sua vita, le sue oscure tendenze e spesso influisce in misura non indifferente sopra lo svolgimento e il destino di tutta la persona. Questa personalità sessuale è già in un certo senso, per l'individualità organica bruta chiusa nel suo egoismo repulsivo, un essere ideale: l'individualità atta all'amore appare come qualche cosa di desiderabile e di bello: ed è precisamente in questo carattere di idealità che circonfonde tutto ciò che all'amore serve, che ha avuto origine il senso umano della bellezza. Il «tipo» estetico che le donne in genere e molti uomini cercano di realizzare con tutti i mezzi che l'arte e la moda suggeriscono non è altro che la presentazione della personalità sessuale: questa costituisce per molti l'apice di tutte le aspirazioni e di tutti gli ideali. D'altra parte la vita non si arresta all'amore e vi sono ideali più alti che la perpetuazione fisica della specie: quindi di fronte alla personalità morale ed all'umanità vera la personalità sessuale appare come qualche cosa di inferiore e di miserabile. Quando perciò essa si svolge in noi senza alcun legame od in opposizione con i nostri sentimenti più elevati, noi possiamo bensì cedere per un istante al suo fascino, ma la sua vita resta pure sempre per noi qualche cosa di straniero che più tardi rigettiamo con vergogna e con disprezzo.

Non è però affatto necessario che la vita sessuale si svolga nell'uomo senza alcuna continuità e senza accordo con le sfere più alte della vita interiore. Nello stesso mondo animale essa svolge nella maternità e nella famiglia una vera attività di ordine morale che la compie e la nobilita: e nell'uomo tutta la storia dell'evoluzione della famiglia che altro è se non il moralizzamento progressivo della funzione sessuale? Così purificato ed elevato, il desiderio del senso si intreccia con i più nobili e delicati sentimenti della vita morale, con il sentimento

della protezione e della carità, dell'amicizia, della solidarietà, della fedeltà; anzi, intellettualizzandosi vieppiù e collegandosi con le aspirazioni più elevate, diventa comunione di vita interiore, di gioie alte e pure: l'amore animale e sensuale si trasforma nelle forme più nobili dell'amore umano. Certo il fattore sensuale non scompare mai: l'amore platonico non esiste o, se esiste, non è una forma viva e sana dell'amore. Ma anch'esso si raffina e si assimila: il piacere medesimo del possesso diventa, per la confusione della spiritualità di due esseri elevati, più delicato e più profondo. Sopra tutto poi esso elimina gradualmente da sè tutto ciò che una viva sensibilità estetica e morale giudica o ignobile o incompatibile con le tendenze della personalità superiore: così sorgono le virtù dell'amore, la lealtà, la fedeltà, la castità. L'amore sensuale vive del piacere dell'istante e cerca nell'oggetto suo soltanto il soddisfacimento del suo ardore: esso non è che il contatto superficiale e momentaneo di due personalità sessuali che si avvincono e si confondono mentre le anime restano straniere l'una all'altra diffidenti, sordamente ostili. L'amore veramente umano si completa con l'unione delle volontà, che esige una reciproca dedizione intiera, leale, duratura ed esclude come cose indegne la menzogna, l'ingiustizia e tutto ciò che diminuisce questa perfetta comunione di vita. Così è possibile un amore che sorge non dal senso, ma da tutta la personalità; un amore che purifica e nobilita, che ispira ad alte cose e santifica la voluttà stessa.

Questo concetto dell'amore traccia ad ogni uomo la via che deve seguire se egli sinceramente sdegni di degradare sè stesso; essa è del resto anche la via più saggia sotto l'aspetto della felicità. Certo può sembrare un'ingenuità, chiedere alla ragione consigli contro una passione che si ride della ragione: mentre l'eperienza quotidiana ci mostra con mille esempi come essa sconvolga talora le menti più equilibrate, soffochi i sentimenti più sacri, precipiti nel turbamento e spesso nella più irreparabile rovina esistenze, che l'educazione, l'intelligenza, i vincoli

sociali e morali sembravano assicurare contro la prevalenza di ignobili tendenze. Tanta è del resto la potenza di questo universale e profondo istinto che esso è il movente secreto o palese di gran parte dell'attività umana: la massima parte dei ritrovi, delle feste, dei divertimenti sociali, la moda e per molti rispetti anche l'arte non hanno altra ragione d'essere; e i vizi che esso alimenta danno origine ad un vero pubblico mercato e ad industrie fiorenti. Come sperare dunque che la ragione possa qualche cosa contro una volontà oscura e ribelle che sembra avere la violenza e la regolarità delle forze di natura? La morale predica contro questa passione quasi soltanto come per soddisfare un debito: la giovinezza, la fantasia e l'arte la rivestono dei più brillanti colori e si ridono della morale: ed anche i predicatori più severi del resto non sanno, tra un sermone e l'altro, esimersi da un sentimento che sta fra il compatimento e la malrepressa invidia.

Io non credo tuttavia che qui la riflessione sia del tutto inutile. L'esperienza della vita insegna (e ciascuno lo riconoscerà in sè stesso) che vi sono nella vita interiore dei momenti decisivi nei quali una parola, un pensiero che sono caduti un giorno nell'anima indifferente, si risvegliano e fortificano una nobile ispirazione, soffocano una passione nascente, provocano un deciso cambiamento d'indirizzo. Questo è vero anche della passione dell'amore. Certo è inutile invocar la ragione quando la passione è ingigantita e il vizio è inveterato: ma questo non vale egualmente di tutte le passioni? La ragione non può distruggere l'istinto, ma può dirigerlo: e può dirigerlo se, come un medico accorto, cura il male nei suoi inizi. Ora l'origine del male sta, come già videro i saggi antichi, nelle illusioni che noi ci formiamo circa la realtà. L'uomo, sopratutto nella giovinezza, non si precipita verso i piaceri che l'amore promette se non perchè la sua fantasia presenta al desiderio le immagini più allettatrici e riveste la realtà delle forme più belle e più desiderabili. Lo spirito soggiace allora ad una specie di limita-

zione del proprio orizzonte: esso si chiude nei propri sogni e diventa cieco all'aspetto del vero essere delle cose. In questo appunto può intervenire efficacemente la ragione. Lo sforzo che si deve e si può compiere in quel momento in cui sorgono le prime illusioni, è di dissipare queste visioni ingannevoli col tenere viva e presente dinnanzi al pensiero la realtà che esse nascondono, col rievocare le esperienze dolorose, col ravvivare le intuizioni profonde che ci svelano l'intima e vera natura delle cose. In fondo a tutte le cose sta la tristezza, ha detto Amiel: e veramente l'aspetto ultimo delle cose è triste, ma anche fecondo di salutare saggezza. L'aspetto superficiale della realtà è lieto, vario e giocondo come l'aspetto d'una folla che popola le vie d'una città in un giorno di festa. Ma quante cose sordide e tristi non nascondono anche qui le varie e splendide apparenze! Ora in nessuna parte la fantasia è tanto fertile d'inganni quanto nelle cose dell'amore: ed in nessuna parte l'inganno è così lusinghiero ed ostinato. Tanto anzi che qualcuno ha voluto vedere nell'amore una specie d'inganno della natura: che si serve dell'individuo per la propagazione e lo sacrifica, vittima volontaria, alla specie. Ma la natura non è in questo caso che la nostra natura inferiore: noi soggiacciamo all'inganno solo perchè l'istinto ci oscura l'intelligenza e noi non sappiamo più vedere che con gli occhi della sensualità. Questa ci dipinge la via tutta sparsa di dolci desiderii e di soavi ebbrezze; l'amore ci si offre dinnanzi come un palazzo incantato pieno di misteri e di delizie. Bisogna invece che l'intelletto nostro si sforzi di mantenere sempre a sè presente questa prima considerazione: che l'illusione sessuale ci mostra sotto un solo aspetto un essere che freddamente considerato nella sua realtà è il più delle volte tutt'altro che desiderabile. La personalità sessuale non è che un aspetto, uno stato della persona; è una specie di trasfigurazione di tutto l'essere che in fondo rimane così straniera alla persona come se fosse veramente un'altra personalità. Perciò quando la persona amata non è per sè stessa degna di sti-

ma e d'amore, l'illusione sessuale è seguita inevitabilmente da una profonda delusione: soddisfatto il desiderio l'immagine ideale, oggetto d'un'adorazione appassionata, si risolve in un essere prosaico e volgare che ci meravigliamo d'avere desiderato. Bisogna in secondo luogo tener presente quest'altra considerazione: che la stessa personalità sessuale, dato che in noi potesse persistere lo stato passionale corrispondente, è ben lungi dall'essere una sorgente di gioie pure ed immutabili: la sensualità è, come ogni passione, un fuoco che consuma se stesso. Un amore puramente sensuale, non potrebbe essere che un triste ed insaziato ardore: la vita dominata dalla lussuria appare, freddamente considerata, dolorosa ed ignobile nello stesso tempo. L'amore d'una donna non rende beati che quando può trasformarsi in un sentimento più alto, come accade nella famiglia, od associarsi a sentimenti ideali e diventare una comunione morale ed intellettuale di due nobili spiriti. Anzi, nelle persone di più profondo sentire l'attrazione sessuale maschera quasi sempre un'oscura aspirazione spirituale, il bisogno d'una comunione di vita che riempia l'anima loro, la elevi e la consoli; è un vago presentimento ideale sperduto nella sfera sessuale. Perciò quando esse non riconoscono la vera natura del sentimento che le attrae e, nella loro cecità, ne cercano la soddisfazione nel senso, la loro illusione finisce, il più delle volte, in una tragedia dolorosa. Bisogna in terzo luogo ancora aver presente che, mentre per ogni animo ben nato vi sono nella vita aspirazioni e soddisfazioni ben più alte che quelle dell'amore, l'amore è spesso l'impedimento più forte a questa vita superiore. La donna, come puro essere sensuale, è la nemica naturale degli interessi ideali dell'uomo; essa non vive che per sè stessa e per i suoi istinti: la volontà sua egoistica è tutta tesa verso il piacere, il lusso, i godimenti della vanità. In cambio della voluttà l'uomo deve il più delle volte sacrificare alla sua vanitosa ed insignificante persona il suo lavoro, il suo benessere, il suo valore spirituale e disperdere in una vita di agitazioni vane

quelle preziose qualità che potevano servire ad un ben più nobile scopo. Quante nobili esistenze non ha perduto il fuoco oscuro della sensualità! Quante volte l'influenza funesta della donna non è stata causa dei più gravi turbamenti nella vita dell'uomo; della decadenza della volontà, della rinunzia ai fini più alti, e infine della completa rovina morale! Sopratutto quindi è necessario, per resistere a queste sollecitazioni della vita inferiore, suscitare e tener vivo nello spirito qualche alto e degno amore che lo elevi sopra la sfera della bellezza sensibile. La passione ardente che travolge qualunque considerazione e saggezza puramente umana, s'arresta dinanzi alle volontà più alte dello spirito, che aprono all'uomo una realtà d'un valore infinitamente superiore. E' vero che non sempre noi possiamo rivolgere il nostro pensiero verso queste realtà ideali con tanta fermezza che non possa essere vinto degli ardori del senso: ma la contemplazione e l'amore delle cose ideali trasforma sempre il nostro modo di vivere ed apre i nostri occhi ad una luce che non va più perduta. Quindi anche quando questo amore non è per sè abbastanza forte, esso favorisce lo svolgersi della riflessione critica e induce nell'animo una disposizione abituale in cui il germe della passione non trova un terreno favorevole e viene soffocato prima di svolgersi. Inoltre la consuetudine con una sfera più alta di vita crea un sano e salutare orgoglio che respinge da sè, senza esitare, ogni bassezza. Un'istintiva fierezza permette al selvaggio di sopportare con viso impassibile i più aspri tormenti: un uomo che sopporterebbe la povertà, la fame e qualunque strazio per il suo dovere ed il suo onore, vorrà diventare lo zimbello dei suoi istinti e sacrificare tutto quello che di grande e di sacro ha per lui la vita per il possesso d'una donna?

Da queste considerazioni discende anzitutto la condanna di ogni degenerazione ignobile dell'amore. L'istinto che tende ciecamente verso la sua soddisfazione è soggetto a singolari aberrazioni: e l'istinto sessuale umano può essere anche aiutato

in queste sue deviazioni dal ritorno atavico della associazione sua con altri istinti ed altre tendenze; per es. coll'impulso alla crudeltà. Anzi anche dall'associazione con sentimenti superiori non ignobili: come è avvenuto per es. nell'amore omosessuale greco. La cura estrema con la quale queste tendenze vengono tenute segrete le fa apparire come eccezioni: ma coloro che se ne occupano per dovere professionale sanno che esse sono tutt'altro che rare, anche fra individui delle classi elevate. Esporre i pericoli e le vergogne a cui queste degenerazioni conducono è cosa inutile: coloro stessi che vi soggiaccione li conoscono. Ogni animo non ignobile deve del resto essere trattenuto sull'orlo di questo abisso dal rispetto di sè stesso. Ma se ciò non bastesse, egli deve rappresentare a sè chiaramente che, degradando la sua vita in queste turpitudini, sacrificherebbe a misere, bestiali voluttà tutto ciò che di migliore e di desiderabile può offrire la vita dell'uomo. L'atto dell'uomo non è qualche cosa che si possa isolare dalla natura sua e se ne stacchi, appena compiuto, come il frutto che cade dall'albero: esso rimane anche dopo e non si cancella. Seguire l'istinto nelle sue depravazioni vuole dire rassegnarsi a diventare un essere bestialmente istintivo: non bisogna illudersi di potere dopo ciò conservare in sè qualche cosa di veramente elevato. E vuole dire quindi anche abbandonare la propria vita a tutte le miserie dolorose che accompagnano la vita d'un essere tutto confinato nella sua animalità.

Ma vi sono anche altre forme dell'amore in apparenza più normali ed elevate che vengono coinvolte in questa condanna. Non parlo dell'amore prettamente mercenario, che è anch'esso una forma di degenerazione: parlo dell'amore vago che, pure fuggendo ogni attaccamento saldo, circonda il godimento d'una parvenza di sentimentalità che sembra redimerlo e nobilitarlo: è l'amore per l'amore, l'amore libero che comincia generalmente fra le rosee illusioni e finisce quasi sempre nella vergogna e nel pianto. Non vi è uomo quasi che non abbia lasciato fra le

sue spine qualche illusione di giovinezza insieme con qualche brandello di felicità e di onore, che, se avesse la magica arte dello scrittore, non potrebbe scrivere anch'egli, come romanzo, una pagina della sua vita e dedicarla a suo figlio «quando avrà vent'anni». Non vi è da illudersi quindi che la saggezza degli altri possa sostituire totalmente l'esperienza vissuta; ma essa potrà, se non altro, aiutare a formarsi rapidamente questa esperienza e a non consumare dolorosamente anni preziosi ad inseguire un vano fantasma che ci allontana dalla felicità vera e durevole. L'amore tende per sua natura, in ogni animo elevato, a stringere un'unione indissolubile; quindi il correre appresso ad un amore che noi già sappiamo non poter condurre ad una simile unione è un preparare a sè stesso, a scadenza più o meno lunga, una sicura infelicità. Vero amore è soltanto l'amore che è legato da un senso profondo di pietà e di responsabilità: e questo senso impone all'uomo di rimanere sino alla fine della vita al fianco della donna che gli si è data e di non abbandonarla in balia dell'incerto destino. Perciò ogni abbandono, ogni mutamento lascia amari rimpianti e rimorsi: la slealtà e l'ingiustizia che l'uomo addossa alla propria coscienza, quando viene meno alle menzognere promesse, è una bassezza che avvilisce chi la commette. Del resto già sappiamo che un amore puramente fisico è sempre deluso: di qui l'universale ed infrenabile desiderio degli uomini attratti verso le donne non ancora conosciute. Ma anche questo errare, dato che potesse sempre avere soddisfazione, non sarebbe che un passare continuo di delusione in delusione, di rimpianto in rimpianto. Non vi è quindi in realtà vita più triste di quella passata nei facili amori: vita che è inseparabile dal sentimento della propria degradazione, perchè l'amore che non termina in altro, che non si associa con i sentimenti più elevati della natura umana, è un ben misero fine: esso non è in ultimo, se lo si spoglia di tutti i fronzoli sentimentali, che pretta e pura sensualità. La ricerca affannosa della donna non è che la ricerca di una donna: l'amore vago e libero

è la conquista, attraverso molte amare esperienze, di questa semplice verità: che non vi può essere amore veramente felice se non nel nobile sentimento che lega l'uomo con una sola donna per tutta la vita.

Che l'amore pertanto, io direi al giovane dinnanzi a cui si apre questo mondo di vaghe lusinghe, non si dissoci mai in te, dai nobili principi d'una coscienza retta e pura! Anche attraverso le passioni e gli errori, sii un uomo onesto! Non acquistare il piacere d'un'ora a prezzo della rovina d'un povero essere debole e indifeso: questo sarebbe un tradimento vile che nessuna riparazione pecuniaria cancellerebbe dalla tua vita. Pensa che nessuna violenza di passione può scusare la disonestà di chi non esita, per soddisfare un desiderio, a gettare la vergogna e la disperazione in una famiglia: sebbene la leggerezza del mondo biasimi l'adulterio quasi sorridendo, non vi è dinnanzi alla retta coscienza morale infamia più bassa. E sopratutto pensa alla condizione di quelli che la viltà dei loro genitori ha lasciato in abbandono e che una fredda carità cresce agli stenti, alle tristezze, alle umiliazioni di un'esistenza miserabile. Se vi è un pensiero che valga a farci vergognare dei bassi amori, questo è bene il sospetto che forse ora in qualche parte del mondo vi sia qualcuno che deve a noi la vita e che ha ragione di imprecare, in mezzo alle sue miserie, al nostro egoismo inumano.

Sii dunque casto: la castità è la virtù dell'amore. Essere casti non vuol dire andare in cerca d'una virtù soprannaturale, ma saper rinunciare a ciò che è al di sotto della nostra natura, alle soddisfazioni dei sensi che sono ignobili ed ingiuste. Essere casti vuole dire anzitutto dunque essere forti, saper tenere lontano da sè i vizi vergognosi che minano la salute e corrompono la delicatezza e la dignità del carattere: vuole dire inoltre essere giusti e pietosi e non cercare il nostro piacere a prezzo del disonore e della rovina di altri. Se tu vuoi che l'amore non sia per te fonte di infelicità e di rimorsi, fa sì che esso sia l'armonia di due volontà nobili e pure, per le quali l'amore non è che l'inizio d'una comunione più alta di vita.

B) Il matrimonio è il compimento e il coronamento dell'amore, è la forma più semplice di società umana, per la quale si costituisce una specie di coscienza e di volontà comune, la coscienza dell'unità famigliare. Io non credo che il matrimonio sia essenzialmente in vista della prole, come non credo che esso sia un puro contratto civile od una soddisfazione dell'istinto sessuale. L'inizio e il fondamento suo primo stanno certamente nell'attrazione sessuale: ma il contenuto morale del matrimonio supera la sfera del senso. L'amore e la reciproca soddisfazione delle esigenze sensuali sono un elemento importante, ma non essenziale: la condizione essenziale che ne fa qualche cosa di profondamente diverso dall'amicizia, è la diversità delle tendenze e delle attitudini dei due sessi, dalla cui unione risulta una specie di unità umana più completa: la nascita e l'educazione dei figli non fanno che confermare e consolidare questa unità creando ai genitori aspirazioni e compiti comuni. L'unione dell'uomo e della donna nella società famigliare sembra essere una condizione necessaria per la vita umana, come l'unione degli uomini in una società politica: il celibato è sempre il segno (salvo casi veramente eccezionali e rari) d'una specie di anomalia e d'imperfezione morale. In ogni caso il matrimonio è la condizione necessaria, anche indipendentemente dalla prole, per lo svolgimento nell'uomo d'una vita serena, utile ed altamente umana: esso è la sorgente migliore di forza e di pace per l'uomo che lavora, di conforto nelle miserie inevitabili della vita; esso è la migliore salvaguardia contro le aberrazioni della sensualità e le loro molteplici dolorose conseguenze. In fondo la donna che si ama è l'unico essere nel quale si può avere una confidenza, una fiducia intiera e senza limiti. Nessun uomo può trovare in un altro uomo un abbandono così completo: vi è sempre, anche nei legami più intimi, qualche cosa che separa, che allontana, che chiude l'uomo in sè stesso. Invece nel matrimonio la comunione di natura, di vita, di interessi, di affetti e di speranze, crea una solidarietà profonda che rende possibile

ogni abbandono ed ogni confidenza, che ne fa una sorgente inesauribile di conforto, di serenità e di energia morale. Bene è quindi che l'uomo, quando ha provveduto almeno al minimo delle esigenze economiche che la nuova condizione comporta, cerchi di fondare a sè una propria casa e cerchi, nell'unione con una donna amata, di realizzare, non la felicità, come l'illusione dell'amore suggerisce, ma la prima e principale condizione d'una vita utile e, per quanto all'uomo è dato, felice.

Non è certamente affar mio dettare qui le regole dell'arte di prendere moglie. Ma esse si possono derivare dal concetto che ci siamo formato del matrimonio. Questo non è veramente riuscito se non in quanto è possibile la fusione di due coscienze, di due volontà, di due caratteri. Di qui l'importanza anche delle inclinazioni sessuali: quanti dissapori, quante miserie coniugali non hanno la loro segreta origine in questa disarmonia sensuale! Un matrimonio senza amore non ha quindi che poche probabilità di riuscire felice. Nè meno triste è il matrimonio quando l'amore è da una parte sola e l'altra è stata mossa, invece che dall' amore, da considerazioni economiche, dalla riconoscenza da un capriccio, dal bisogno fisico: quando l'una parte esige tutto senza dare nulla, pretende la soddisfazione dei suoi bisogni, aiuto, compagnia, divertimenti e crede d'aver tutto compensato coll'avere dato all'infausta unione il suo consenso. Ed anche in seguito l'amore, se non vuole andare incontro a delusioni spiacevoli, deve essere chiaroveggente; deve, anche in questa sfera, preparare con una educazione paziente e sapiente una armonia destinata a durare tutta la vita.

Ma l'amore sensuale non è che una parte, ed anche non eccessivamente importante, della personalità. Colui che fonda la propria scelta unicamente sul criterio dei sensi, prepara quindi a sè un amaro risveglio. L'attrazione sensuale è perfettamente conciliabile con l'ostilità delle persone: la parte che può avere la crudeltà nell'unione dei sessi dimostra anzi che vi è sempre nella stessa un elemento di ostilità e di lotta. Vano è

quindi sperare di fondare unicamente sulla sensualità un'unione durevole e serena; le due personalità si risveglieranno dopo l'ebbrezza dei sensi e sentiranno la loro assoluta impenetrabilità: esse guarderanno con odio la catena che lega due esseri stranieri l'uno all'altro e vedranno naufragare nelle miserie d'un'unione morale impossibile anche le ultime illusioni della sentimentalità sensuale. La teoria di Tolstoi sul matrimonio è vera in quanto applicata al matrimonio che è fondato soltanto sull'amore materiale. Quando l'unione di due esseri non ha altra origine che la passione brutale, il matrimonio è soltanto una menzogna che porta con sè i suoi terribili frutti: il sospetto l'infedeltà, l'odio. Necessario è pertanto che oltre alla simpatia sessuale vi sia anche una certa parità nelle disposizioni morali e nelle attitudini intellettuali: ciò che certamente implica, nella maggiore parte dei casi, anche una certa parità di condizione sociale. Questo è un punto di cardinale importanza sopratutto in rapporto alla generazione ventura: in quanto certe qualità notevoli dello spirito, come la finezza dell'intelligenza, la delicatezza, il coraggio morale, il senso della dignità, la sensibilità raffinata non s'incontrano di regola che nella discendenza delle famiglie, le quali hanno da più generazioni scosso da sè le condizioni della vita grossolana e servile. Un certo riserbo aristocratico nella scelta della compagna della vita è quindi perfettamente giustificato: e l'inosservanza di questa norma è spesso duramente punita dal riapparire ereditario di tendenze grossolane e brutali, che la bellezza e la gioventù avevano momentaneamente nascosto. Vero è che difficile riesce in un fatto nel quale molto può il caso e arduo è dominare l'ardore della passione, conservare tanta padronanza di sè da regolare la propria scelta secondo le esigenze della ragione: ma è possibile sempre dominare la passione nel suo inizio e non permettere che essa si rafforzi e si svolga se non in una sfera nella quale vi sia la massima probabilità di incontrare persona degna della nostra attenzione. Un altro elemento che concorre

alla felicità nel matrimonio è la giovinezza. E' vero che spesso manca in questa età il discernimento e la ragione soggiace alla violenza delle passioni: tanto che vi sarebbe da meravigliarsi che il numero dei matrimoni infelici non sia più grande. Ma la giovinezza ha anche delle qualità preziose. L'uomo nella giovinezza è più pieghevole, più facile a plasmarsi e ad adattarsi: più facile a rinunzie e sacrifizi, meno tenacemente attaccato alle sue abitudini, alle sue idee, ai suoi interessi: meno pronto al rancore ed all'odio. Quindi le asperità si smussano facilmente, i dissensi vengono presto dimenticati, l'ardore della passione appiana tutte le difficoltà. Poi vengono la lunga convivenza, l'abitudine reciproca, la comunione degli interessi, delle gioie e dei dolori; le quali rendono lieve il giogo e finiscono per fondere anche i caratteri più disparati. Nella virilità invece l'uomo è più capace di giudicare con freddezza della convenienza maggiore o minore d'un legame, ma è anche più egoisticamente chiuso in sè, più tenace nelle sue vecchie consuetudini, più restio al sacrificio; quindi le probabilità d'un'unione felice diventano assai minori.

Perchè l'unione bene iniziata, continui felicemente è necessario che l'uomo e la donna completino con la ragione l'opera della passione. Anche nel matrimonio la felicità non è qualche cosa che venga da sè: è la conquista lenta e paziente della volontà, è l'opera di tutti i giorni, è il frutto d'una vittoria continua sopra sè stesso. Sopratutto è necessario che essi non smentiscano mai in sè quelle qualità e quel carattere generico del sesso che fonda la possibilità d'una unione con persona del sesso diverso. Necessario che l'uomo sia uomo, vale a dire esplichi qualità virili ed eserciti effettivamente quelle funzioni di protezione e di direzione che gli appartengono. Necessario che la donna sia donna: cioè sappia rendersi utile all'uomo con la cura vigile della casa, con la sottomissione sincera e l'opera paziente ed assidua di conforto e di consiglio che rende cara all'uomo la casa e gli dà serenità e forza. Alla felicità del matrimonio si

esige infine che la dedizione mutua sia perfetta e sincera: questo implica il dovere dell'assoluta fedeltà. Ciò che dissolve terribilmente l'unione reciproca nell'infedeltà è la menzogna. Questa è infatti una dichiarazione d'inimicizia peggiore della violenza; essa non crea soltanto un conflitto momentaneo, ma una diffidenza ed un'incertezza che non saranno dissipate. L'individuo menzognero è un individuo sul quale non si può mai contare seriamente, sul quale non si può fondare nulla, che non può entrare in nessuna combinazione sicura. Perciò il tradimento coniugale, in quanto distrugge la fiducia, disperde definitivamente tutti i sogni di pace, di confidenza, di abbandono per l'avvenire. Mancare ad un alto impegno morale per un basso impulso è confessare la propria incurabile debolezza, l'incapacità di resistere agli istinti, la mancanza di energia morale; ora chi può essere ancora disposto a mettere la sua pace e la sua felicità nelle mani d'un povero essere impulsivo, che non può dare di sè alcuna sicurezza? Questo vale naturalmente anche per l'uomo: ma non è un semplice frutto dell'egoismo maschile l'affermare che questo dovere è più essenziale ancora per la donna che per l'uomo. La vita sessuale ha maggior importanza nella donna, di qui il valore che ha per essa il carattere della purità sessuale. Quindi il tradimento è sempre nella donna un fatto d'una gravità estrema: anche una colpa sola è qualche cosa di imperdonabile che rompe definitivamente ogni legame e basta a distrugger inesorabilmente l'onore e la felicità di tutta una vita.

C) Il matrimonio non è soltanto un'unione morale, ma anche un atto civile: la legge, senza vietare le unioni illegali, favorisce con certi privilegi giuridici le unioni sanzionate dallo Stato. Questo complemento giuridico è reso necessario nella maggior parte dei casi dalla presenza dei figli, che non è lecito porre nelle condizioni d'inferiorità a cui li esporrebbe un'unione illegale. Ma anche l'influenza dell'opinione sociale ed altre considerazioni

di convenienza consigliano indipendentemente dall'esistenza della prole, di dare all'unione forma legale.

L'unica forma morale del matrimonio è la monogamia. Soltanto nella monogamia l'unione della donna e dell'uomo può svolgere in entrambi le più belle qualità dello spirito e del sentimento e creare per entrambi una vita ricca d'un nobile contenuto. Certo più naturale all'uomo è la poligamia, se per naturale si intenda la forma primitiva ed originaria del rapporto sessuale: in questo senso anzi la forma più naturale sarebbe la promiscuità. Ma se per naturale s'intende ciò che è conforme all'ideale, ciò verso cui tende l'evoluzione stessa, allora dobbiamo dire che la forma naturale dell'unione dei sessi è la monogamia.

Vi è in questo una condanna non soltanto della promiscuità e della poligamia, ma anche di quella forma di poligamia successiva che è sanzionata nell'istituto del divorzio. Il divorzio è veramente uno dei più gravi e difficili problemi che la vita moderna presenti al moralista ed al legislatore. Da un lato è innegabile che il matrimonio è per sua natura una comunione indissolubile di vita, un istituto morale, non un semplice contratto che dipenda dal volere dei singoli e possa essere risolto per un atto di loro volontà. Senza l'indissolubilità non sarebbe possibile quella piena e perfetta dedizione reciproca delle personalità che lo costituisce: e per i figli la dissoluzione del matrimonio sarebbe anche una rovina dell'unico ambiente morale nel quale possa compiersi una sana educazione. In principio il matrimonio deve quindi essere considerato come indissolubile, nè vale addurre contro questo l'interesse dei singoli. Il matrimonio, come istituzione giuridica e sociale, è fondato anzitutto sull'interesse della società e della famiglia: l'unione indissolubile dei due sessi è la condizione assoluta per lo svolgimento della vita famigliare e lo svolgimento della famiglia è la condizione della conservazione della vita sociale. La storia mostra abbastanza chiaramente che alla dissoluzione della famiglia si

accompagna sempre la dissoluzione della società; la serietà e la profondità della vita spariscono là dove tutti gli interessi dell'individuo si accentrano solo intorno alla sensualità. Noi non possiamo pensare che una nazione civile possa rinunziare all'istituto della famiglia; per un popolo il voler sostituire al matrimonio legale il libero amore, cioè la libera soddisfazione degli impulsi sessuali dell'individuo sarebbe un rinnegare tutto il contenuto morale e spirituale della propria vita, un fare puramente ritorno alle condizioni dell'animalità. Anzi con l'interesse sociale concide qui anche l'interesse dei singoli individui: non nella sensualità vaga e capricciosa, ma nell'amore immutabile di due anime elevate può soltanto trovarsi la vera felicità. Lo stato esercita quindi con l'istituto del matrimonio indissolubile un'azione coattiva ed educatrice nel medesimo tempo; per esso l'individuo è sottratto, contro la sua volontà del momento, alle seduzioni della natura inferiore ed elevato in una più nobile sfera di vita.

L'attuale levata di scudi contro il matrimonio indissolubile, l'apologia della passione e dell'amore libero non sono che manifestazioni dell'ipertrofia del fattore sessuale nel nostro tempo: il culto degli interessi materiali trova il suo naturale complemento nell'impudenza con cui il soddisfacimento della sensualità è posto sopra ogni altra cosa. L'immoralità si è creata anche le sue teorie, secondo le quali il matrimonio deve essere inseparabile dall'amore e perciò l'unione deve essere variabile ed esaurire tutte le possibilità di felicità erotica; quando non si giunge fino ad invocare un'aperta poligamia per la difesa della razza o a pretendere piena libertà anche per le aberrazioni omosessuali. Questi teorici della libertà erotica invocano e glorificono naturalmente il grande amore; come se ogni nuova passione non fosse per i più un grande amore; ed il vero e grande amore non consistesse invece nell'amare con tutta l'anima, con fedeltà e con sacrificio! La giusta critica delle condizioni sessuali odierne, le quali impongono l'ipocrisia e giustificano la prosti-

tuzione, non ha nulla da vedere con queste aberrazioni: il rimedio contro la miseria sessuale dell'età nostra non è nella liberazione e nella celebrazione dell'istinto, ma in una severa educazione morale, in un profondo rinnovamento spirituale che ravvivi la coscienza oscurata dalla legge e richiami l'umanità dalle torbide bassure della vita animale verso una vita superiore. La distruzione della famiglia, a cui direttamente o indirettamente riesce ogni rilassamento dei vincoli sessuali, ha una prima e funesta conseguenza sopra i figli. Nessun allevamento di stato potrà mai sostituire la piccola e raccolta comunità famigliare che svolge nel suo intimo tanta copia di sentimenti delicati e profondi: nessuna istruzione sessuale potrà mai esercitare sui teneri animi l'azione purificatrice e indelebile che esercita sui figli l'esempio d'una vita pura e regolare, consacrata agli affetti ed ai doveri della famiglia. Ma anche per l'individuo la pretesa libertà sessuale è soltanto liberazione dell'istinto da ogni ordine morale, movimento verso la disgregazione e la degenerazione spirituale, asservimento ad una carnalità egoistica che porta con sè, nelle sue conseguenze morali, la sua condanna. Anche qui la libertà non è nella licenza, ma nella subordinazione alla ragione: l'indissolubilità del legame sessuale monogamico non è violenza alla libertà, ma riconoscimento delle leggi più profonde della vita sessuale umana, collegamento dell'amore con le finalità più alte della vita.

Certo contro queste rigide esigenze la realtà eleva qualche volta serie obbiezioni; vi sono effettivamente dei casi eccezionali nei quali la norma dell'indissolubilità urta gravemente contro l'equità. La legge non può sanzionare l'oppressione che un coniuge dissoluto o brutale fa pesare sulla famiglia: o l'ingiustizia che sorge per l'uomo dall'unione con una donna che ha perduto ogni senso del dovere e dell'onore. Come si risolve questa collisione d'esigenze morali e sociali? La pratica della vita ha cercato di risolvere queste contraddizioni conciliando in vario modo l'uno e l'altro punto di vista: ma non si può veramen-

te dire che i risultati corrispondano alle intenzioni. Da una parte si è cercato di mantenere l'indissolubilità ammettendo la separazione, ma negando la facoltà d'un secondo matrimonio; ciò che non sopprime in fondo l'ingiustizia che vi può essere in certi casi e riesce soltanto il più delle volte a creare la necessità di unioni illegali. D'altra parte si è cercato di rendere giustizia all'individuo coll'ammettere la possibiltà del divorzio in determinati casi: ma l'esperienza insegna che la legislazione è costretta ad estendere sempre più il numero di questi casi; allora il matrimonio si riduce in realtà ad una poligamia successiva che è così funesta alla famiglia come la promiscuità. Non possiamo dire quindi che la questione abbia avuto finora una soluzione pratica. E la difficoltà della soluzione nasce da ciò che essa dipende, più chè da riforme legislative, da riforme nell'educazione e nel costume. Nella maggior parte dei casi infatti l'infelicità delle unioni trae l'origine dalla leggerezza con cui è stretto il vincolo, dal difetto di educazione morale nell'uomo, dalle disgraziate condizioni sociali che, assimilando la donna all'uomo, le tolgono le doti più delicate della femminilità; ora in questo campo ben poco o nulla può riformare la legge. Il solo rimedio che dalla legge si possa attendere sta nel porre con rigore inflessibile dei limiti all'istituto del divorzio, quando apparisca necessario, e nel circondarlo, anche per mezzo di nuovi istituti, di sanzioni tali che l'estensione non possa apparire in alcun modo desiderabile.

D) Alla questione del matrimonio si connette quella del celibato, volontario od involontario. Senza dubbio il celibato è in determinate condizioni morale e legittimo. Chi ha dedicato sè stesso all'esercizio di funzioni sociali che esigono un disinteresse ed una libertà speciale, come le opere di carità, l'assistenza spirituale, le grandi creazioni dell'ingegno, opera senza dubbio saggiamente se si mantiene lontano dai pesi e dai doveri che la famiglia e la paternità impongono. L'uomo solo è

più forte, come dice la saggezza proverbiale; certo in questi casi eccezionali è più libero di sacrificare sè stesso e le sue energie, è più indipendente di fronte alla società: sopratutto non è sottoposto all'azione continua e tenace della donna che attira sempre la volontà dell'uomo verso gli interessi e le cose del mondo. Però bisogna ricordare che il celibato esige una forza di volontà ed una saldezza morale non comune; perciò esso presenta i più gravi pericoli per le nature ordinarie Un celibato imposto, come quello del clero cattolico, ha quindi, accanto al suo lato favorevole, anche i suoi gravi inconvenienti: il celibato dell'uomo volgare, che crede di sottrarsi ai pesi della famiglia, è una via sicura al vizio ed un atto di egoismo che del resto porta con sè più tardi nella solitudine morale, nel tedio della vita, nelle miserie dell'isolamento, il suo sicuro castigo.

Ben altra naturalmente è la questione nel rapporto della donna, che il più delle volte subisce, non elegge il celibato. Anche il celibato femminile è uno dei problemi morali più gravi dell'età nostra: e non soltanto un problema sociale, ma anche morale, in quanto esso ha dato origine ad aspirazioni ed esigenze nuove dell'anima femminile, del cui valore dobbiamo renderci conto. La vita delle grandi città, le nuove forme della vita economica ed industriale hanno sottratto alla donna una parte delle sue attività domestiche d'un tempo: d'altro lato le stesse condizioni dell'uomo gli rendono sempre più difficile il crearsi in giovane età una casa ed una famiglia. Ciò ha necessariamente costretto la donna a cercare di crearsi un'esistenza indipendente, ad assumere uffici nuovi ed attività nuove: ha creato la cosidetta questione femminile. Di queste nuove aspirazioni della donna si è reso paladino convinto il filosofo S. Mill nel suo libro sulla schiavitù della donna. Egli vi sostiene l'uguaglianza dei due sessi in rapporto alle facoltà dello spirito: riconduce l'inferiorità attuale della donna alle condizioni storiche, all'oppressione brutale dell'uomo; e ritiene che, tolte le condizioni che perpetuano legalmente quest'infe-

riorità, la donna possa in tutti i campi spiegare un'attività pari a quella dell'uomo. Come tutte le tesi paradossali, anche questa contiene qualche fondamento di vero: i nostri codici contengono ancora molte ingiustizie nei rapporti della donna. Ma nel suo principio essenziale essa è insostenibile. Il processo storico che ha condotto all'attuale condizione non può essere stato solo una creazione artificiosa della violenza dell'uomo: essa ha il suo fondamento in differenze reali ed essenziali, che sono la ragione vera della diversità delle funzioni sociali attribuite all'uomo ed alla donna. Voler cancellare questa diversità è in fondo un voler andare contro i caratteri della femminilità, dai quali la donna è stata naturalmente, così nello stato come nella famiglia, sottomessa alla tutela ed alla direzione dell'uomo. In tutte le tendenze del sesso femminile verso l'uguaglianza dei diritti e le conquiste economiche non vi è quindi essenzialmente altro che una forma di degenerazione sociale. E' naturale che nelle età in cui si ha una decadenza generale del carattere e delle più alte qualità virili, la donna sia tratta e in parte costretta ad assumere le funzioni e i diritti dell'uomo; nell'attuale così detta emancipazione economica della donna ha non poca parte anche l'insufficienza della protezione economica della donna da parte dell'uomo. Ma non si dica che questo è il compito e la missione della donna. La donna, anche se intelligente e colta, non riesce mai ad esplicare nelle funzioni sociali finora riservate all'uomo che un'attività assolutamente inferiore ed insufficiente: noi stiamo facendone l'esperienza anche là dove, come nell'insegnamento, il compito pareva più facile. Io non scrivo per le donne, nè avrei, anche se ciò fosse, speranza di persuaderle: ma non sarebbe male che esse comprendessero come la parte che sostengono nei congressi, negli istituti e cose simili con tanto sussiego, con tanta vanità e tanta leggerezza sia per nove decimi una concessione della galanteria e della debolezza maschile, che nessun uomo potrà mai prendere veramente sul serio.

E) Uno dei fini principali del matrimonio è l'educazione della prole: dalla nuova unità famigliare che ne sorge nascono all'uomo nuovi compiti e nuovi doveri, ma anche nuove gioie, nuove sorgenti di conforto e di nobiltà morale. L'intimità e la consistenza dei legami della famiglia crescono col progredire della civiltà e della moralità. Presso i popoli inferiori ciascuno vive come se fosse solo al mondo: i figli giunti all'età in cui possono mantenersi da sè si separano e non pensano più gli uni agli altri. Così accade spesso anche tra noi nelle classi inferiori, dove spesso i figli ad una certa età abbandonano definitivamente la famiglia ed emigrano in terre lontane senza più curarsi di quelli che lasciano. Non vi è invece nessun segno maggiore di elevatezza morale che l'intimità e la profondità del sentimento famigliare. L'affetto più dolce, più delicato, più sicuro è quello della famiglia: nessun amore nessuna amicizia sostituirà mai i dolci legami nei quali confluisce tutto ciò che può stringere fra loro gli uomini: la comunione del sangue e degli interessi, la convivenza, la riconoscenza e la fiducia più sicura e più completa.

Sarebbe appena necessario trattare dei doveri che i vincoli famigliari impongono se sotto più d'un riguardo il rilassamento morale dell'età nostra non avesse influito sfavorevolmete anche sopra questo aspetto della vita. La responsabilità che i genitori assumono nel dare la vita ad un essere è qualche cosa di grave: purtroppo raramente essi se ne rendono conto in tutta la sua estensione Essi hanno il dovere di fare sì che gli esseri ai quali hanno dato la vita possano svolgersi nelle condizioni migliori per godere un giorno d'una vita sana, intensa e completa. Raramente i genitori si rendono chiaro conto che i figli debbono essere allevati per sè stessi, che essi nel procrearli hanno contratto verso di loro un debito grave. I genitori non soltanto hanno il dovere di pensare alla loro salute, ma anche e più alla loro educazione morale. L'educazione che dà la famiglia è della più alta importanza: tutte le istituzioni

sociali possono completarla, ma non possono in nessun modo sostituirla là dove essa manca. Amare i figli ed avere per essi tutte le cure è un atto troppo imposto dalla natura perchè si possa dirlo un dovere: anche gli animali ce ne danno commovente esempio. Ma in molti casi questo amore e questa tenerezza fanno dimenticare quello che è il dovere più essenziale: di fare sì che essi ricevano un'educazione intellettuale e morale conforme a ragione. Un tempo vi erano genitori che pretendevano dai loro figli una sottomissione così cieca e servile e li tenevano ad una tale distanza da loro che questo rendeva impossibile ogni confidenza, ogni tenero sentimento. Oggi le cose sono mutate e corrono all'eccesso opposto. Oggi si comincia a guastare i carattere dei figli fin dalla tenera infanzia con l'opporre a tutti i loro capricci una bontà che è debolezza: col mostrarsi sempre preoccupati di loro come se fossero il centro della famiglia: col provocare e coltivare in essi vanità, desiderii e pretese d'ogni specie: col farne, in breve, dei piccoli egoisti che faranno poi un giorno espiare duramente ai genitori la loro debolezza. Il fanciullo ha bisogno di cure e di carezze, ma queste non escludono la disciplina. Niente di più odioso d'una casa dove i fanciulli comandano e i genitori obbediscono.

Un'altra condizione essenziale per educare sanamente i figli è quella di crescerli in un ambiente moralmente sano, di offrir loro l'esempio di una vita laboriosa, ordinata, elevata, di evitar loro lo spettacolo di debolezze, discordie, violenze.

Il dovere di provvedere all'educazione morale non esclude naturalmente quello di provvedere al loro avvenire economico, di metterli anche materialmente in condizioni tali da poter un giorno affrontare con successo la vita. Non basta avviarli per una carriera: bisogna anche esercitare in loro pro le virtù della previdenza e del risparmio e pensare a costituire per essi una solida base economica che conceda loro di salire più in alto. Costringere i propri figli ad un guadagno precoce vuol dire

precluder loro l'avvenire: trascurare per leggerezza il loro futuro benessere economico è spesso un impedir loro di svolgere più tardi nel modo più completo e fecondo le loro migliori facoltà; perchè, come dice Giovenale:

Haud facile emergunt quorum virtutibus obstat
Res angusta domi. ([1])

Anche nelle classi sociali inferiori uno dei doveri più trascurati è quello di non sfruttare e di non compromettere l'avvenire dei figli. Le dure esigenze economiche e più ancora i desiderii sfrenati di lusso, di godimenti, di parere più di quello che si è, hanno generalmente per effetto che il guadagno del capo della famiglia non basta ai bisogni reali o fittizi della vita domestica: il sovrappiù è chiesto al guadagno dei figli. I gravi e funesti effetti di questo sistema sulla famiglia sono evidenti. Il fatto che le donne e le giovinette siano così costrette a dipendenze umilianti, a contatti brutali e grossolani, è uno dei fomiti più comuni della corruzione: ed anche nei casi più favorevoli esso toglie alla donna quella delicatezza, quella riservatezza che è il lato più bello del pudore femminile, le perverte nello spirito, ne fa degli esseri grossolani e volgari. Inoltre l'aumento del guadagno è controbilanciato dall'aumento dei bisogni. Il sentimento di provvedere da sè alle proprie necessità, di contribuire alla vita della famiglia, crea nei giovani pretese maggiori e l'abitudine di spendere per i propri piaceri una parte del loro guadagno; e di più ingenera, in quell'età nella quale maggiore sarebbe il dovere della sommissione ai genitori, una pericolosa indipendenza; i diversi membri della famiglia si abituano, prima ancora che l'età lo renda opportuno, a fare da sè, ad avere i loro interessi e le loro volontà: la famiglia cessa di avere quella intima unità dalla quale essa attinge il suo valore morale. Ma lo svantaggio maggiore di questo sistema si riversa in ultimo ancora sopra i figli. I genitori hanno il dovere, nell'interesse dei figli, di prolungare più che sia possibile il periodo loro di preparazione alla vita. Non che cia-

1. Difficilmente emergono coloro cui si oppongono le ristrettezze della casa.

scuno debba aspirare ad elevare i figli verso una condizione superiore; questo è bene soltanto quando vi sono circostanze speciali che debbono essere ponderate con molta prudenza. Ma per ogni condizione, anche umile, è possibile una preparazione più accurata che metta l'individuo in uno stato di superiorità sugli altri e gli spiani la via del successo nella strada intrapresa. L'operaio, il commerciante, lo stesso contadino hanno aperta dinnanzi a sè una via ben diversa secondo che hanno o non hanno ricevuto una educazione professionale adatta: difetto grave del popolo nostro è appunto la mancanza generale di questa preparazione, per cui i nostri concittadini vengono in generale apprezzati soltanto per ciò che valgono le loro energie brute e quindi considerati e trattati come animali da fatica. Dire che cosa dovrebbe fare lo Stato per impedire questo gravissimo danno, che è anche vergogna, non è compito mio: ma ogni padre di famiglia dovrebbe arrossire di chiedere al figlio giovinetto il suo contributo di lavoro e di lucro prima di avere fatto tutto il possibile per metterlo nelle migliori condizioni di lottare per la sua vita e il suo benessere: la coscienza di questo dovere compiuto quanto superiore sarebbe alle miserabili soddisfazioni di un lusso e di apparenze penosamente mantenuti e spesso comperati a prezzo umiliante!

Trattare dei doveri che legano i figli ai genitori dovrebbe essere superfluo: perchè non vi è sulla terra affetto più profondo e più santo di quello che stringe i figli ai loro parenti, specialmente alla madre. La madre e i figli sono legati da un vincolo fisico e morale indissolubile: mentre il figlio, specialmente dopo una certa età, è verso il padre come un amico rispettoso e devoto, il sentimento del figlio verso la madre è un sentimento di dipendenza, di protezione, di tenerezza profonda che gli anni non mutano e che vive anche oltre la tomba come un rimpianto indelebile e sacro. Beato colui al quale il cielo ha concesso di godere lungamente dell'affetto materno! Questa è una delle fortune più grandi che possono toc-

care ad un uomo sulla terra. Il dovere dei figli non è soltanto quello del rispetto e dell'assistenza materiale: essi debbono ricambiare l'affetto e le cure che dai genitori hanno ricevuto con l'assisterli affettuosamente, con il circondare la loro vita di tutte le cure, specialmente negli ultimi anni, quando l'età e il declinare delle forze creano intorno ad essi un isolamento doloroso e fanno sentire più grave il peso della vita. Ed anche la morte non deve spezzare questi vincoli della pietà filiale. Anche quando essi ci hanno lasciati è dovere conservarne con pietà il ricordo, tenerne presenti le parole ed i consigli, succedere ad essi nei doveri e nei carichi della famiglia, continuare idealmente in noi la vita e l'opera loro.

Anche l'affetto che deve legare tra di loro i fratelli e le sorelle ha dal punto di vista morale un grande significato. Purtroppo anche in questo punto le condizioni della vita odierna hanno contribuito ad allentare i vincoli morali: la maggiore indipendenza economica, la mobilità della vita, il più vivo bisogno d'indipendenza personale hanno distrutto per sempre la famiglia patriarcale d'un tempo: perciò oggi, più facilmente che un tempo, gli affettuosi vincoli della prima età della vita, per effetto della lontananza, della diversità d'occupazioni, delle influenze estranee, si attenuano e si perdono nell'indifferenza. Eppure ciò non dovrebbe mai avvenire senza un profondo rimpianto. Ai fratelli non ci legano soltanto i vincoli del sangue: con essi abbiamo comuni anche le più sacre memorie della vita; molte cose care ed intime del passato, le immagini della casa paterna, il viso e lo spirito dei cari scomparsi spesso non vivono più che nel comune ricordo. Perciò in fondo, nonostante tutte le divergenze della vita, l'affetto dei fratelli resta pur sempre, anche tardi, l'affetto più profondo e sicuro: in essi possiamo sempre cercare con fiducia un conforto ed un rifugio anche quando è venuto a mancare tutto li resto. Un animo nobile considererà quindi sempre l'affetto fraterno come la prima e la più cara delle amicizie; ed eviterà con ogni cura che que-

stioni d'interesse intervengano ad avvelenare i rapporti ed a convertire l'affetto in indifferenza e freddezza.

F) Un breve accenno merita infine anche un problema che si riferisce strettamente alla vita famigliare: cioè il problema del mutamento profondo che la vita moderna ha introdotto nei rapporti fra servi e padroni. Oggi si sente muovere generale il lamento circa lo spirito che anima la servitù; il servo non fa più parte della famiglia, non è più un dipendente affezionato e devoto, legato al padrone da un vero vincolo morale, è un mercenario che passa indifferentemente di casa in casa, animato da un'ostilità sorda contro i padroni, non vincolato da altro che dall'interesse. Questo fatto non è da imputarsi soltanto alla classe dei dipendenti: ma è un segno ed un effetto, come altri fatti paralleli, dello sfacelo dell'unità morale della famiglia. Perchè vi sia una certa comunione di volontà, è necessario che vi sia una certa comunione di vita, di lavoro, di interessi: ma dove si trova ancora oggi tutto questo? La stolida alterigia delle classi ricche ha scavato un abisso fra la propria vita e quella dei propri servi: respingendoli dalla propria intimità, confinandoli in una sfera inferiore e secretamente sprezzata, abbandonando ad essi le cure materiali della casa per appartarsi nelle frivolezze della vita mondana, i nuovi padroni hanno contribuito per i primi a distruggere i sentimenti tradizionali del rispetto e della devozione disinteressata che facevano del servo un amico umile e fedele, partecipe di tutte le vicende della casa alla quale aveva unito il suo destino. E come potrebbe essere diversamente? Nessun uomo serve volontieri all'egoismo d'un altro: ed anche se per interesse vi si piega, lo fa con una secreta avversione e con una specie di rancore. Dappertutto dove vi è subordinazione d'uomini e d'interessi, nelle stesse imprese economiche, vi è sempre, anche se inavvertito, un valore morale nella volontà a cui le altre obbediscono: ed a questo valore l'individuo si piega spontaneamente. La famiglia,

così com'era in antico, rappresentava una vera unità ed un organismo morale: non solo per l'accordo degli interessi, dei fini e dei sentimenti, ma anche per quel carattere di idealità che ne santificava tutti i rapporti. Oggi non è più in generale che una associazione di volontà egoistiche che l'interesse, la abitudine e le convenienze sociali tengono malamente unite. Nel mutato carattere del rapporto servile si rispecchia perciò il mutato carattere della famiglia: esso non è che un aspetto di quella dissoluzione dei vincoli morali che caratterizza in generale il nostro secolo.

III.

L'amicizia sta in certo modo tra la famiglia, con cui ha in comune di essere un'unione morale intima e durevole, e la società politica in quanto riposa, come questa, sulla simpatia che procede da comunanza di natura, di interessi e di fini.

L'amicizia può avere molti gradi, dalla simpatia superficiale che merita appena questo nome al sentimento più durevole e più profondo: questo non è naturalmente cosa comune e con ragione la saggezza popolare pone un vero amico tra le cose più rare. Ma la maggior parte degli uomini si contenta di assai meno e supplisce alla qualità col numero: le persone che hanno molti «amici» non hanno generalmente alcun amico. Un amico dev'essere come una specie di altro nostro io che vede le cose nostre con interesse, ma dal punto di vista della sua individualità; e che perciò appunto è in grado, quando le vicende della vita lo esigono, di offrirci un aiuto morale, di darci un conforto sincero, un consiglio disinteressato. Vera amicizia non può quindi sussistere senza che vi sia una certa somiglianza nella disposizione di spirito, nei sentimenti, nella cultura. L'accordo interiore non esclude una certa diversità nelle condizioni esteriori: la buona educazione, la moderazione, l'indipendenza possono elevare anche il povero al livello del ricco;

la stessa differenza di età non è sempre un impedimento. Certo però bisogna che entrambe le parti possano sotto un certo aspetto dare e ricevere ugualmente: ogni grave disparità, ogni superiorità troppo rilevante da una parte rende impossibile l'amicizia. Per questo le persone di condizione molto elevata raramente possono nutrire una vera amicizia. Esse sono generalmente troppo occupate di se stesse, troppo preoccupate delle adulazioni, degli onori, dei servizi che ricevono da ogni parte per poter partecipare sinceramente alla vita d'un altro. La gelosia li separa dai loro simili, l'orgoglio dagli inferiori: anche i migliori tra essi si ricordano un giorno o l'altro della loro grandezza e non possono sottrarsi all'illusione d'essere come d'un'altra natura: ogni amicizia allora è finita. Per la stessa ragione sogliono essere uno scoglio anche per le provate amicizie i rapidi mutamenti di fortuna e di condizione; chi vien elevato assume naturalmente un lieve tono di superiorità e di protezione, chi resta in condizione inferiore soggiace facilmente all'invidia ed al dispetto; così l'intimità si fa più tiepida, l'amicizia si dissolve. In questi casi è necessario usare così dall'una parte come dall'altra una grande cautela ed un gran tatto: e fare appello a tutto l'affetto, a tutto il disinteresse di cui una nobile amicizia può essere capace.

Le amicizie profonde e durevoli si contraggono soltanto nella giovinezza: l'animo è allora meno diffidente, più espansivo: la comunione di piaceri, di spensieratezze, di studii e di esperienze crea un vincolo che dura fino alla morte. Negli anni più maturi invece le disillusioni rendono l'animo più chiuso, restio a nuove conoscenze: il carattere è troppo saldamente formato, le idee od i sentimenti troppo stabilmente radicati perchè sia facile armonizzare con gli estranei: inoltre le vicende e le occupazioni della vita ci lasciano raramente il tempo di penetrare nella vita altrui col candido disinteresse della giovinezza. Nell'età più avanzata si stringono rapporti di colleganza, amicizie politiche, professionali, non vere amicizie: l'in-

dividuo vero, l'uomo, ci è nascosto dalle qualità e dai rapporti esteriori: si ha una comunione d'interessi, di vedute, forse anche di sentimenti, non una calda, intima unione di due anime. Bisogna quindi sapersi conservare gli amici di quell'età beata: e quando la morte e la lontananza diradano le file, stringersi tanto più strettamente ai pochi che restano.

L'amicizia è fondata, come il matrimonio, sulla fedeltà reciproca: che vuole dire in questo caso reciproco interessamento affettuoso, reciproca fiducia e reciproca discrezione. Certo non si deve qui nemmeno avere sotto questo riguardo un concetto troppo sentimentale ed esagerato dell'amicizia. Non si deve attendere dall'amico una dedizione illimitata, una disposizione a qualunque sacrificio, un'indulgenza cieca per tutti i nostri errori, una parzialità incondizionata nel nostro interesse. L'amico perfetto, di cui parlano i moralisti, è così reale sulla terra come l'araba fenice. Ma vi sono relazioni da uomo a uomo che senza essere l'incarnazione ideale dell'amicizia, non vanno confuse con le conoscenze comuni, delle quali dice a ragione Schopenhauer che noi non volgeremmo più la parola alla maggiore parte di esse se potessimo sentire come parlano di noi in nostra assenza. Sii quindi lieto quando trovi nella vita in mezzo agli innumerevoli indifferenti od ostili uno spirito simile al tuo, che, pure avendo la sua vita e i suoi interessi, gode del tuo bene e non ti abbandona nel male; che ti ascolta, ti consiglia con sincerità e con affetto, che è disposto per te anche a qualche ragionevole sacrificio. Se tu avrai trovato un simile amico, tienilo caro come un dono prezioso del cielo. Ma non pretendere da lui più di quello che sia ragionevole pretendere da un uomo che ha le sue debolezze, sii disposto anche a perdonargli molto se nei momenti critici non dimostra tutta l'energia che ti saresti atteso: in quale parte del mondo si trovano frequenti, ahimè! le anime eroiche? Non importunarlo con le tue miserie e con i tuoi lamenti: non arrogarti un troppo molesto diritto di censurarlo, di guidarlo, di annoiarlo con

prediche e consigli inopportuni: senza riserbo, senza discrezione, senza indulgenza nessuna amicizia tra uomini sarebbe possibile. Sopratutto non attender, nè chieder da lui benefizi: quando nell'amicizia s'insinua l'obbligo della riconoscenza, l'amicizia generalmente è perduta. Niente di più falso del detto che gli amici hanno tutte le cose in comune. Può bensì l'amico avere ragione di usare verso l'amico maggior carità che verso un altro: ma un'amicizia che dovesse troppo sovente trasformarsi in carità soccorritrice non sarebbe più amicizia. Nei bisogni economici è meglio rivolgersi ad un estraneo che ad un amico: quando fra amici si insinuano rapporti d'interesse, ben raro è che non s'insinuino anche sensi di diffidenza, di suscettibilità e d'orgoglio, che a lungo andare corrodono e finiscono per dissolvere ogni sincero sentimento d'amicizia.

Bene

IV.

A) L'unità morale della famiglia sembra avere per fine la conservazione dell'umanità come specie organica: l'unità morale della patria ha per fine la conservazione dell'umanità come tradizione spirituale. L'identità degli interessi e degli intenti crea una specie di solidarietà fra coloro che l'unità di origine, le circostanze, le necessità della simultanea difesa traggono a condurre una vita comune: così si costituisce a poco a poco un vincolo morale fondato sulla simpatia, sull'unità di natura e di tradizioni, complicato e rafforzato dai vincoli famigliari, consolidato dalle istituzioni: quest'unità morale, sia essa una tenda, una città od una nazione, è la patria. L'amore della patria, che comincia con l'amore della piccola terra, della regione dove si è nati ed a cui ci legano tante care memorie è un sentimento tanto naturale al cuore dell'uomo, che ogni precetto è inutile: forse che è necessario raccomandare all'uomo di amare la propria madre? Alla patria noi siamo uniti dalle radici più profonde della nostra vita spirituale: la vita collet-

*

tiva del nostro popolo nel presente e nel passato è il terreno su cui essa sorge ed a cui essa è indissolubilmente unita. E' possibile rinnegare questo sentimento in teoria od a parole; le opinioni e le condizioni politiche possono separarci dai nostri concittadini ed anche farci abbandonare il suolo della patria: ma noi sentiamo tanto più allora, fra genti straniere, ciò che vi è d'indelebile nel nostro carattere: un istintivo e secreto orgoglio ci lega anche allora alla nostra gente e ci fa sentire che il sentimento e l'amore della patria fanno parte del nostro essere più profondo.

E' vero che il sentimento patrio traversa oggi una crisi. Mentre cento anni sono l'idea della nazionalità era l'ideale politico di tutti i popoli e la meta di tutte le loro agitazioni: oggi l'idea dell'umanità, della solidarietà di tutti gli uomini e di tutti i popoli si impone sempre più profondamente: di fronte all'unità promossa dall'internazionalismo, l'amore della propria nazionalità sembra non essere più altro che una specie d'istinto, d'attaccamento ereditario sorretto dalla tradizione, un sentimento inferiore destinato a scomparire. Questo ideale cosmopolitico si incontra e si combina spesso con sentimenti e tendenze d'altra natura che hanno origine nelle lotte economiche: per la moltitudine proletaria il nemico non è il proletario d'un'altra nazionalità che ha con essa comuni aspirazioni e miserie, ma il possidente, il capitalista di qualunque nazionalità sia: alla lotta fra le nazioni succede la lotta fra le classi sociali. La patria con la sua organizzazione e la sua preparazione armata appare come uno strumento di divisione e di oppressione: onde il grido che risuona spesso dolorosamente dalle turbe in rivolta: abbasso la patria!

Non mi sembra tuttavia che tra l'amore dell'umanità e l'amore della patria vi sia quell'antagonismo che suppone il cosmopolitismo. Ciò che è contrario all'umanità è il patriottismo esclusivo, rumoroso ed astioso che sotto i nomi di nazionalismo e di imperialismo propugna l'espansione aggressiva ed ingiusta

di una nazione a detrimento delle altre: questa applicazione della morale dell'egoismo e della violenza alla nazione non è più accettabile della morale egoistica individuale. Questi movimenti non hanno del resto altra ragion d'essere che come reazione temporanea contro le esagerazioni d'un internazionalismo antipatriottico ed antiumano. Non è quindi necessario insistere: è possibile amare la patria senza cessare di amare la giustizia e la carità dovute a tutti gli uomini: vi sono ideali e doveri puramente umani che limitano e regolano lo stesso amore di patria. Non è lecito violare per l'amore della patria i precetti universali e fondamentali della carità: non è lecito per la patria tradire l'amicizia, mancare alla parola data, essere crudele contro i deboli e gli indifesi. Gravi conflitti morali possono certamente sorgere nell'animo di coloro che reggono la cosa pubblica, specialmente nei rapporti internazionali, dove sarebbe un'ingenuità procedere col candore che è la prima ispirazione delle anime oneste. Ma questi conflitti non sono d'altra natura da quelli che possono sorgere anche nell'animo d'un privato quando deve difendere i suoi interessi contro la violenza e la frode del suo prossimo: vi è una giustizia che sa vedere ed apprezzare la realtà per quello che veramente è e che sa unire la rettitudine nel fine con la forza e l'accortezza nell'azione. Io non credo quindi che nemmeno nella politica sia necessario essere sleali ed ingiusti. E' naturale che in un campo nel quale più che altrove gli interessi in conflitto sono in gran parte interessi egoistici, anche la volontà più retta non debba procedere con quella candida bontà che sarebbe possibile in una società regolata secondo i precetti del vangelo; ma essere abili, riservati, energici, saper respingere quando è necessario la violenza con la violenza, l'astuzia con l'astuzia, non vuole dire ancora essere ingiusti. Anche qui non è possibile con precetti generali definire fin dove è possibile giungere: è la retta coscienza che deve in ogni caso decidere e che, guidata dall'innato senso di giustizia, deve saper trovare la via. Ma in

nessun caso io credo che sia lecito, anche in vista di immediati, legittimi interessi della patria, violare le leggi dell'onore e della giustizia: il trionfo e la prosperità che si ottengono per questa via non sono da desiderarsi, sotto nessun punto di vista, nè dall'individuo, nè dalla nazione.

Non è necessario pertanto credere che il culto della patria contrasti con quell'ideale di giustizia e di fraternità universale che il cosmopolitismo vagheggia. Anzi non è possibile forse oggi lavorare efficacemente affinchè questo ideale si incarni il più che sia possibile nella realtà se non col rivolgere i propri sforzi al bene del proprio paese: amare la patria è oggi forse uno dei mezzi migliori di amare l'umanità. L'associazione di tutti gli uomini in una grande convivenza pacifica non è una cosa semplice come la riunione d'un gregge: è la forma più alta e più complicata dell'associazione umana e perciò presuppone un sistema d'unità inferiori e subordinate, che sono alla lor volta la migliore unità possibile di altre associazioni inferiori e così via. Le nazioni rappresentano le unità inferiori immediatamente subordinate all'umanità; è quindi ingenuo supporre che il miglior mezzo di stabilire l'unità di tutti gli uomini sia quello di distruggere queste unità inferiori. Il progresso da queste a quelle non si compie certo senza opposizioni: ma l'unico modo di accelerarlo è di attenuare queste opposizioni, di assimilare il più che sia possibile l'inferiore al superiore: distruggendo l'opposizione si distrugge la condizione stessa del progresso. E' una grande semplicità il voler realizzare senz'altro un ideale altissimo senza tener conto delle condizioni reali che sono le condizioni necessarie della sua progressiva attuazione. Quindi il mezzo migliore di lavorare al trionfo d'un'umanità pacifica retta secondo giustizia è quello di volgere verso la giustizia e la pace interiore la nazione in cui viviamo: non quello di promuovere lotte intestine, egoismi di classe, rivolte violente. Quando gli individui e le classi che costituiscono uno stato non hanno ancora trovato il loro equilibrio giusto e vivo-

no in uno stato di guerra sorda e di compressa violenza, come si può attendere che dalla disparizine degli stati nazionali sorga come per incanto questo equilibrio ideale? Essa determinerebbe anzi un tale sconvolgimento caotico, un tale risorgere di tutte le più ingiuste violenze, che segnerebbe veramente l'inizio d'un nuovo periodo di barbarie.

B) Ben s'intende però che la patria non è una sola cosa con lo stato: lo stato è un'istituzione che può essere buona o cattiva, che può essere rispettata, ma non amata, che può anche in certi casi, essere combattuta nell'interesse medesimo della patria. Certo, date le tendenze dell'Europa contemporanea, lo stato tende a confondersi sempre più con la nazione: negli stati nazionali gli interessi della nazione sono spesso strettamente connessi con quelli dello stato. Inoltre vi sono circostanze nelle quali la salute della nazione dipende da quella dello stato: quando tutte le forze d'una nazione sono tese nello sforzo contro un nemico esterno, è giusto che tutte le divergenze interne vengano soffocate finchè il pericolo dura. Ma anche in questo caso non è lecito coprire col nome della patria gli interessi d'un partito, d'una classe o di determinate istituzioni. Il vero amor di patria è ben più in alto: esso ha di mira gli interessi universali e ideali della nazione, che non possono non essere conformi alla giustizia ed all'amore di tutta l'umanità.

Dalla unificazione della nazione per mezzo di istituti di vario genere in un'unità centrale chiamata a dirigerne tutta la vita risulta lo stato od almeno lo stato ideale, nazionale: quello cui tende oggi attraverso molteplici rivolgimenti la vita di tutti i popoli. Lo stato è sorto parallelamente alla famiglia? od è stato in origine, nelle sue forme più umili, patriarcali, un raggruppamento famigliare più vasto? E' quanto non è necessario qui decidere: noi possiamo lasciare da parte senza inconvenienti l'oscura questione delle origini che non ha alcuna decisiva influenza sulla determinazione della natura e delle

funzioni dello stato. Se si abbandona in questo punto ogni prevenzione teorica e non si tiene presente se non quanto e l'esperienza diretta della vita sociale e l'esperienza di altre società e la visione della storia ci insegnano, non è difficile vedere nello stato la lotta e la crescente armonizzazione di due funzioni e, direi quasi, di due nature diverse. Da un lato è innegabile che lo stato deve la sua origine alla violenza ed è essenzialmente ed in primo luogo violenza coercitiva. Nell'età preistorica una lotta senza tregua dovette ardere fra i diversi gruppi umani: i più disciplinati ed i più forti imposero alla moltitudine dei più deboli una servitù terribile e la mantennero col terrore dei castighi sanguinosi, delle torture, delle rappresaglie spietate. Da questa subordinazione violenta ebbe origine ciò che diciamo oggi lo stato: il quale è nell'essenza sua l'organizzazione militare d'un'oligarchia, la quale si propone per questo mezzo di rendere stabile e sicuro il suo dominio. Per quanto si estende nella storia lo sguardo nostro, noi vediamo che ogni organizzazione statale sorge in generale per un diritto di conquista d'un gruppo sociale più forte e più unito che soggioga popolazioni deboli, inermi o disperse e che mantiene stabilmente in seguito questo suo dominio appunto in virtù della sua organizzazione e della sua forza. « *Kain condidit civitatem* ». Questo gruppo tende a costituire un'aristocrazia ereditaria, ma si accresce e si continua anche per l'ammissione degli individui più atti ad esercitare questa funzione: anche quando lo stato assume forme ed apparenze democratiche, il nucleo dello stato è sempre costituito da un'oligarchia imperante che si mantiene e si rinnova in virtù di principii sostanzialmente non differenti da quelli d'un'aristocrazia feudale. Ogni trasformazione interna dello stato è una trasformazione di quest'oligarchia: le rivoluzioni sono la sostituzione improvvisa d'un'oligarchia nuova all'antica classe dominante, a cui l'abitudine, l'immobilità, la corruzione avevano tolto il vigore necessario alla conservazione ed all'esercizio del potere. Questo carattere dello stato è ben

visibile sopratutto nell'atto della sua costituzione per opera d'un popolo conquistatore che non ha nel suo passato tradizioni civili, nè giuridiche molto progredite: per esempio nella costituzione dell'impero mongolico o dei reami barbarici all'epoca delle invasioni germaniche. Ma per chi non si arresti all'orpello esteriore della retorica destinata a mantenere le salutari illusioni nell'anima infantile del buon pubblico, anche oggi le cose non sono essenzialmente mutate: soltanto il dominio ha assunto forme più civili e meno appariscenti. Le rivoluzioni democratiche del secolo passato hanno sostituito all'antica oligarchia clericale-feudale una nuova oligarchia curiale-industriale: il feudatario rozzo e violento ha lasciato il posto all'alto funzionario, all'uomo parlamentare, al grande industriale, all'uomo di finanza; la violenza si è vestita di civiltà e di frode. Ma il bisogno e la paura piegano sempre, come prima, ai nuovi padroni le moltitudini imbelli; ciò che appare come il rispetto della legalità e dell'ordine è soltanto la viltà istintiva dei deboli, la quale ben rivela la sua natura nei gravi e rapidi mutamenti politici, quando tutti abbandonano il potere caduto per prostrarsi dinanzi alla violenza nuova che trionfa. Anche oggi lo stato non è sostanzialmente altro che una organizzazione di uomini audaci e abili che promuove, sotto il manto dei grandi interessi pubblici le proprie ambizioni ed i propri interessi, che fa servire al proprio egoismo la forza che ad esse viene dall'organizzazione e sfrutta, a questo fine, anche il disinteresse delle anime ingenue che inconsciamente si sacrificano nell'illusione di servire ad un puro interesse superiore.

Bisogna tuttavia riconoscere che quest'illusione non è del tutto infondata: lo stato ha anche un altro aspetto e come una seconda natura che tende a sovrapporsi alla prima e con essa s'intreccia in un'unità indissolubile, sicchè ogni suo atto, ogni sua funzione si presenta sotto questo doppio aspetto. E' innegabile anzitutto che anche la violenta costituzione d'un'organizzazione di conquista presenta un aspetto che conferisce alla

forza stessa un carattere quasi morale: la stabilità sociale e la sicurezza individuale che il bene inteso interesse dei dominanti introduce e consolida, costituiscono un bene sociale: la volontà della classe dominatrice si assoggetta, inconscia, alle interiori esigenze ideali che reggono lo svolgimento della società e diventa diritto. Per effetto della violenza stessa quindi e, apparentemente nell'interesse della violenza, si svolge nella società così organizzata una vita ed una finalità che reagisce sulla stessa volontà egoistica dei dominatori, la ingentilisce e, senza mai interamente sopprimerla, in parte la piega e la fa servire alle più alte idealità umane: col progresso della coltura, anzi, questo elemento ideale pervade talmente tutte le funzioni dello stato che le stesse forze primitive ed irrazionali alle quali essa deve la sua origine, ne vengono scosse nel loro diritto tradizionale e sono costrette a cercare a sè medesime una ragione morale del loro sussistere: lo stato si avvia sempre più verso la forma di un organismo morale. Esso non si limita più allora ad essere una specie di istituzione protettiva dei diritti stabiliti, che difende i cittadini contro ogni illegale violenza esterna od interna, ma estende la sua attività anche nel campo morale ed ideale, promuove più alte forme di giustizia sociale, assume nel pubblico interesse funzioni economiche, sostiene e disciplina la carità pubblica, concorre allo svolgimento delle arti e delle scienze.

Tuttavia bisogna sempre ricordare che mai, nemmeno nelle sue forme più progredite, lo stato realizza questo ideale: la violenza bruta, che gli ha dato origine, ne costituisce sempre ancora in certo modo la materia, che le volontà ideali plasmano e dirigono verso un fine più alto. Tutta l'evoluzione dello stato tende visibilmente, come verso un limite puramente ideale, a costituire un'organizzazione morale ed a diventare la strumento dei grandi fini spirituali collettivi; ma la sua realtà si traduce sempre nel dominio d'una minoranza che non può fare a meno di dare anche alla giustizia ed alla saggezza il fondamento della forza.

C) Che cosa dobbiamo pensare allora dello Stato parlamentare che sembra essere oggi la forma di ogni governo civile e che pone il principio dell'autorità nella volontà delle moltitudini? Quì, se mai altrove, è necessario anzitutto distinguere fra la realtà e l'apparenza, fra lo spirito che anima tutto il movimento democratico moderno e le teorie e le istituzioni che ne sono la veste imperfetta e transitoria.

Il primo punto che bisogna tenere per fermo è questo: che anche nelle cosidette democrazie, fuori che nei momenti di completa anarchia, non si ha mai un vero governo delle moltitudini; è sempre una aristocrazia che governa e la sola cosa che varia è il modo con cui questa aristocrazia si forma e si mantiene. «A prendere il termine in tutto il suo rigore, non vi è mai stata una democrazia e non ve ne sarà mai. E' contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata» (Rousseau). La moltitudine ha in sè una specie di istinto che la conduce a sottomettersi, a seguire dei capi: è necessaria una lunga sequela di oppressioni, di orgoglio e di egoismo da parte dei dominanti per trasformare la naturale obbedienza delle turbe in spirito di rivolta. L'aristocrazia che domina la società è in origine fondata sulla forza: essa ha nelle condizioni storiche la sua giustificazione e ciò le conferisce un carattere morale, trasforma la forza in diritto. Ma quando giunge il momento in cui questa minoranza cessa di esercitare una funzione utile e il suo dominio si trasforma in sfruttamento egoistico, essa perde col consenso pubblico anche la maggior parte della sua forza. Allora dal seno delle turbe sorgono, favorite dal sentimento pubblico, nuove minoranze, nuove aristocrazie: questi contrasti storici fra l'antica oligarchia decadente ed i nuovi gruppi che aspirano a succederle, sono i movimenti democratici. L'aristocrazia che reggeva la nostra società prima della metà del secolo passato, era un'aristocrazia clericale-feudale, che aveva avuto in altre età i suoi meriti; ma che in ultimo si era trasformata in una clientela dinastica chiusa, stretta

dall'interesse di casta e sfruttante, senza alcun compenso ideale, le classi laboriose dello Stato. Tutto il movimento rivoluzionario e democratico, onde è uscita la costituzione politica presente è un processo per cui all'antica oligarchia feudale si è venuta sostituendo una nuova oligarchia curiale e industriale, che è oggi la vera aristocrazia dominante.

D) La domanda che ci siamo proposti si risolve perciò in quest'altra: quale valore ha l'aristocrazia borghese che oggi domina? E perchè essa ha dato alla società, nello stato parlamentare, una costituzione che, in apparenza almeno, pone l'origine di ogni diritto nella moltitudine?

Il movimento democratico del secolo passato è stato senza dubbio un movimento ispirato ad alti motivi di moralità sociale, una reazione salutare contro un ordinamento tradizionale sorto dalla forza e destituito di ogni valore spirituale, un tentativo confuso di stabilire la società su basi puramente morali. D'altra parte a questo tentativo mancò una chiara coscienza del suo compito spirituale, e la sua ricostruzione fu più che altro un'opera negativa che abbandonò, per una specie di ottimismo, alla natura stessa l'opera del rinnovamento sociale; diretto dalla idea della bontà radicale dell'uomo e dello stato di natura, si preoccupò sopratutto di togliere, come convenzioni artificiose, le antiche strutture che erano diventate un impedimento al progresso, e si arrestò nella persuasione che bastasse porre gli uomini liberi ed uguali perchè la società trovasse da se la via della salute. Esso non vide il più alto contenuto morale delle idee di uguaglianza, libertà, democrazia e ne svolse soltanto — ed anche senza coraggiosa conseguenza — l'aspetto negativo: onde la superficialità delle sue teorie e lo squilibrio tra le sue aspirazioni profonde ed i suoi istituti che degenerarono rapidamente, o meglio si spogliarono delle apparenze ideali, mettendo in luce la loro vera essenza. La colpa di quella mentalità risale del resto non tanto al movimento democratico,

quanto alla profonda decadenza delle istituzioni sociali e religiose antiche: decadenza che rese possibile alla critica dissolvitrice del XVIII secolo di annullare quasi del tutto la fede in ogni ordine, in ogni realtà superiore e di fare dell'individuo il centro e il fine della vita sociale.

E) Il vizio comune delle teorie del liberalismo democratico sta in ciò, che esse confondono un fine ideale con uno stato di fatto, attribuiscono ad ogni individuo un grado di libertà e di razionalità al quale esso deve invece ancora venir elevato per l'opera stessa dello Stato e vedono nella volontà collettiva quasi una manifestazione vivente della ragione, mentre essa non è il più delle volte che una risultante bruta di volontà primitive ed impulsive. Ciò vale in primo luogo dell'idea di uguaglianza: la quale afferma non un'assurda uguaglianza degli individui in ciò che sono, ma un'uguaglianza ideale in ciò che devono essere, nella personalità morale. Il suo vero significato è quindi questo: che tutte le disuguaglianze le quali stabiliscono fra gli uomini una differenza assoluta fondata sulla nascita, sulla razza o sul color della pelle sono inumane ed ingiuste; e che tutti gli uomini devono esser posti in quelle migliori condizioni di relativa uguaglianza che loro permettano di poter svolgere liberamente la loro personalità morale. Si capisce pertanto la reazione, in nome dell'uguaglianza, contro le antiche forme di privilegio: cioè contro distinzioni aristocratiche, le quali non avevano più alcun valore morale. Ma l'affermazione dell'uguaglianza come principio ideale, cioè sotto il rispetto del fine che tutti gli uomini devono egualmente realizzare, non è l'affermazione di uno stato di fatto: anche nell'ordine morale un'assoluta uguaglianza di fatto è un assurdo che non potrà venir mai realizzato. Il principio dell'ineguaglianza regna nella stessa natura: dappertutto, negli uomini come negli altri esseri, troviamo la massima disparità nella forma, nella capacità, nella qualità, nella forza; sopratutto nel campo spirituale vi sono degli abissi fra-

uomo ed uomo: e le differenze nella razza e nel colore possono avere un'importanza sociale appunto in quanto sono segno di una differenza anche nell'ordine morale. Ora a questa disuguaglianza morale deve naturalmente corrispondere una disuguaglianza nelle funzioni sociali e nel diritto; disuguaglianza che procede da un riconoscimento dello stato di fatto da cui bisogna partire per avvicinare gli uomini il più che sia possibile all'ideale della loro perfetta uguaglianza nel valore morale e nel diritto. Ed infatti gli individui hanno sempre avuto diritti disuguali in proporzione del loro diverso valore per la società; an- 'a principio tutti i diritti sono stati concentrati in una classe privilegiata, di fronte alla quale stava una moltitudine quasi priva di diritti. La storia ha eliminato gradualmente questa disparità eccessiva, sempre sostituendo ad essa nuove e meno ingiuste disuguaglianze. Ma voler realizzare una assoluta uguaglianza di diritti oggi che non sussiste un'originaria uguaglianza di capacità e di valore morale è un'ingiustizia. Ciò che il vero spirito democratico esige non è la negazione della radicale ineguaglianza degli uomini e il dominio della follia collettiva: ma la negazione di ogni privilegio che non abbia il suo fondamento nei fini superiori sociali e la sostituzione all'aristocrazia militare ed economica di un'aristocrazia morale. La tendenza attuale volendo inutilmente fondare nelle leggi una reale uguaglianza di diritto ha soltanto aperto la via ad effettive disuguaglianze che spontaneamente si affermano e che non sono molto migliori delle antiche; in realtà anche oggi il diritto dell'individuo è lungi dall'essere assolutamente uguale e si commisura, invece che alla nascita e al privilegio, al possesso, alla condizione e ad altri elementi di fatto che nessuna legge può specificare. L'uguaglianza dei diritti rimane quindi scritta soltanto nel codice: è inutile legiferare contro la natura.

F) Un altro concetto errato della mentalità liberale è quello di libertà. Questo concetto è solo una negazione e non dice nulla

di positivo: libertà da che cosa? Per il liberalismo essa doveva significare anzitutto la libertà dai vincoli antichi dell'assolutismo politico e religioso: ma nell'assenza di un concetto positivo profondo della libertà, essa venne a significare senz'altro l'assenza di ogni vincolo, l'autonomia perfetta dell'individuo, in quanto sia conciliabile con le condizioni elementari della esistenza dello stato. Questa perfetta libertà doveva, secondo l'ottimismo di Rousseau, che si perpetua nell'attuale liberalismo, mettere l'individuo nelle condizioni migliori per il bene suo e della Società. Ora noi sappiamo bene quali siano state le conseguenze di questo ottimismo. Liberiamo l'uomo da tutti i vincoli: avremo la guerra di tutti contro tutti. Imponiamogli solo il vincolo di non usare la violenza: l'uomo lotterà con la menzogna e con la frode: la libertà sarà il permesso dato agli uomini senza scrupoli di stabilire il loro dominio sulla moltitudine dei semplici. L'uomo inferiore abbandonato a sè non è libero, ma schiavo dei suoi impulsi: ora come sperare che dal conflitto degli impulsi animali nasca per la vita sociale la libertà? Bisogna anche qui tornare al concetto stoico e cristiano della libertà: che libertà è servire a Dio, vivere secondo la legge morale. Bisogna rinunciare al preconcetto liberale che l'uomo e la società debbano essere abbandonati il più che sia possibile a sè stessi. Il vero è anzi il contrario: la vita inferiore deve subire nel modo più rigoroso il controllo e la direzione della vita superiore; senza sostituirsi alle spontaneità inferiori, questa deve costituirne il principio direttivo ed il limite. La libertà ha la sua sede legittima solo nella sfera della volontà morale con cui si identifica: uno dei più delicati compiti dello stato moderno sta appunto nel cercare la via migliore per sostenere e difendere lo svolgimento delle attività spirituali superiori senza lederne la libertà, che è per esse condizione essenziale di vita.

L'anarchismo e il fanatismo rivoluzionario sono una conseguenza diretta del falso concetto liberale della libertà: l'a-

narchismo non è che il liberalismo spinto all'estrema conseguenza, che nega allo stato anche il diritto della tutela dei cittadini e considera come una schiavitù qualunque istituzione diretta a questo fine. Ora è fuor di dubbio che vi sono dei casi nei quali la rivoluzione è necessaria: le rivoluzioni sono come le operazioni chirurgiche, che risolvono uno stato di cose insostenibile. Ad ogni modo però anche in questi casi la rivoluzione è sempre una dolorosa e pericolosa necessità: segno di un disordine organico, d'un dissidio insanabile fra stato e popolo: ciò che implica sempre una certa colpa dell'uno e dell'altro. La rivoluzione interrompendo la continuità giuridica dello Stato, annulla di fatto un valore morale insostituibile, distrugge il rispetto del diritto, sopprime qualche cosa che, anche nella sua corruzione aveva un'importanza suprema per la vita collettiva. Quindi alle rivoluzioni succede quasi sempre un periodo d'anarchia giuridica e morale, una serie di convulsioni che turbano profondamente la vita pubblica finchè l'organismo abbia ritrovato un centro stabile intorno al quale possa ricostruire la sua vita interiore. Inoltre, come ogni turbamento profondo dell'equilibrio sociale, essa sconvolge ogni ordine, trae in alto tutte le inferiorità mentali, tutti gli elementi più torbidi che in essa si trovano come nel naturale elemento. Ciò che caratterizza in generale i periodi rivoluzionari, non è soltanto la crudeltà degli eccessi, ma la barbarie intellettuale, la stupidità delle idee: il ciabattino Rouillier, che dirige l'università di Francia, è bene il simbolo della saggezza rivoluzionaria.

(G) La libertà di stampa è uno degli esempi più chiari delle conseguenze reali dei principi astratti del liberalismo: l'ideale diritto del libero esame e della libera opinione si è tradotto nel privilegio concesso ad un piccolo numero di esercitare sull'opinione pubblica una direzione illegittima e senza controllo. La degenerazione della stampa ha seguito la rapida degenerazione degli istituti parlamentari in genere: dagli inizi generosi

del secolo XIX al presente quanta distanza! Ma la mente acuta di Balzac già aveva fin d'allora preveduto a che cosa si sarebbe dovuto giungere.

Oggi che cosa sono i giornali? Espressione della libera opinione? Nemmeno per sogno. Il giornale è ormai un'impresa industriale e politica, diretta da un gruppo d'azionisti ed ispirata da personalità influenti che se ne servono nel proprio interesse politico o finanziario, sfruttando l'influenza che al giornale viene dalla sua diffusione e che — data l'impossibilità di una libera concorrenza — costituisce un vero e proprio monopolio. Quasi sempre perciò i giornali sono venduti ad interessi di gruppi: si ricordi lo scandalo del Panama, nel quale quasi tutti i giornali erano stati con larghe sovvenzioni comprati! Ma anche quando sono o si dicono indipendenti, sono sempre lo strumento d'un gruppo molto ristretto, che, se pure non è passivo strumento di passioni politiche, serve al re onnipotente della democrazia, al denaro. Noi sorridiamo oggi quando scorriamo i giornali della rivoluzione francese o della Comune, dove, in mezzo a banalità plebee ed a servili adulazioni del popolo sovrano, troviamo invenzioni impudenti di atrocità inverosimili e di inesistenti vittorie: ma che cosa fanno i giornali d'oggi, tenuto conto delle condizioni spirituali diverse? Anch'essi adulano ed ingannano per attirare la moltitudine là dove lo desiderano coloro che tengono in mano i fili. Ora non è certo conforme nè a giustizia, nè all'interesse della collettività che lo stato conceda ad un gruppo un potere così grande che gli permette di dirigere a suo piacere la pubblica opinione e per mezzo delle indiscrezioni, del dileggio, della diffamazione sottile, di esercitare anche sui privati un'ingiusta influenza. Si aggiunga poi l'azione nefasta che il giornale ha sulla vita pubblica per altre vie: per la diffusione di idee false, superficiali e grossolane, per la divulgazione degli scandali e dei delitti che esercita una vera suggestione sugli spiriti male equilibrati, ed infine perchè il giornale è oggi il veicolo più co-

mune per la diffusione dell'immoralità. E questo non vale soltanto dei giornali osceni propriamente detti che sono molti, ma anche per le oscenità dei giornali seri, che vanno dagli articoli di cronaca alla speculazione dei piccoli annunzi, dove il giornale si fa strumento della prostituzione privata.

Senza dubbio la libertà di stampa, che è libertà di manifestazione del pensiero, è un grande beneficio: ed è grave danno che la licenza presente possa mettere in pericolo ciò che in essa vi è di legittimo e di salutare. L'errore del liberalismo sta nel credere che ogni pubblicazione per mezzo della stampa sia manifestazione di pensiero; e che anche quì il bene possa sorgere dalla libera concorrenza delle attività individuali abbandonate a se stesse. Compito essenziale dello Stato in questo punto dovrebbe essere invece il subordinare la stampa a condizioni e garanzie personali di tal natura da rendere impossibile o almeno estremamente difficile ogni abuso delle stesse in pro di finalità inferiori, contrarie alle esigenze morali della società: lasciando nel tempo stesso, nei limiti di queste condizioni, la più ampia libertà alla ricerca ed alla critica.

H) Se gli uomini sono uguali e per natura liberi, la sorgente del diritto è nella collettività degli individui come tali: e il diritto superiore delle maggioranze è fondato sulla presunzione, legittima da questo punto di vista, che ove è maggiore il numero sia anche maggiore la ragione. E poichè la moltitudine non può governare direttamente, essa esercita il suo potere per mezzo di rappresentanti, che dovrebbero, in teoria, essere semplicemente i mandatari della maggioranza che li elegge; e che alla lor volta delegano la funzione esecutiva ad un ristretto numero di individui che la esercitano sotto il costante controllo dell'assemblea legislativa. La concezione politica del liberalismo democratico si è così naturalmente tradotta nelle istituzioni parlamentari; che se possono esercitare un' influenza salutare nelle origini, quando per la limitazione aristocratica del voto,

il livello medio delle maggioranze è relativamente alto, non tardano in appresso a mettere in luce tutte le funeste conseguenze del loro principio. L'esperienza mostra infatti che ogni limitazione è inconciliabile con questo principio; onde il voto deve logicamente venire esteso a tutti gli individui e il potere trasferito nella maggioranza incolta, il cui carattere non tarda a riflettersi nel valore dei suoi eletti. La massa è come un grande animale, vanitoso, impulsivo, variabile, inferiore intellettualmente e moralmente; ciò che la caratterizza è l'incoerenza, il senso della propria importanza, l'odio della coltura e di ogni superiorità spirituale. Di quì la sua avversione contro i pochi onesti e capaci che vengono a poco a poco allontanati completamente delle cose pubbliche. Essa si lascia invece volontieri guidare da coloro che sanno accarezzarla e sfruttarne le debolezze: già Montaigne parla della « bestise » che si trova negli stati popolari e che li rende atti ad essere « maneggiati per le orecchie » dagli oratori. La democrazia diventa perciò di fatto un'aristocrazia di retori: i quali si impongono alla folla con la voce, con la prontezza, con l'audacia, con la abilità adulatrice e dinnanzi ad essa si atteggiano ad umili schiavi per potere dopo regnare in suo nome. Così, di mano in mano che il regime democratico si consolida e si complica, si forma poco per volta una classe di professionisti della politica. La maggioranza cessa rapidamente di interessarsi anche delle questioni più vitali e segue docilmente gli impulsi del piccolo gruppo che la dirige: il suo controllo diventa sempre più illusorio. Rimangono, è vero, le periodiche elezioni: ma esse vengono abilmente ridotte il più che sia possibile ad una formalità politica ed i capi democratici finiscono per costituire una specie di aristocrazia inamovibile.

Ora è naturale che la superiorità politica aspiri a tradursi anche nella superiorità economica; e che l'aristocrazia curiale si trasformi lentamente in plutocrazia. La funzione politica diventa sorgente di reddito e si fa strumento di interessi incon-

trollabili: il dominio passa insensibilmente dalle professioni liberali alle classi industriali e commerciali: il mondo del potere è preso d'assalto da uno sciame di elementi ambigui, senza ideali come senza scrupoli, pronti a tutti i traffici ed a tutti i compromessi. Questo elementi immorali da un lato blandiscono la folla, dalla quale traggono il potere, vi fondano le loro clientele, le mantengono strette a sè con le piccole vanità, i piccoli favori e le miserie della retorica tribunizia; dall'altra ostacolano il retto esercizio del potere, moltiplicano i guadagni della vita pubblica, aprono le casse pubbliche alle clientele dei pretoriani fedeli. Ingigantiscono quindi i balzelli che pesano sulle classi oneste e laboriose; si impoverisce, di fronte alla ricchezza scandalosa di pochi, l'economia pubblica; e il contrasto deprime la delicatezza morale, eccita le cupidigie materiali e fomenta gli intrighi degli illeciti guadagni. Così la corruzione ridiscende ed inquina tutti gli strati sociali.

Il risultato a cui le istituzioni parlamentari inevitabilmente conducono è quindi una plutocrazia debole e corrotta: che sta di fronte all'antica aristocrazia della forza come l'aristocrazia della frode. L'instabilità della moltitudine si riflette nelle oscillazioni delle assemblee e nell'alternarsi dei partiti al potere, che impedisce ogni continuità di governo ed esaurisce le energie dei dirigenti in sterili competizioni. Ed è questa debolezza organica del potere centrale che rende possibile il moltiplicarsi parassitario degli organi subordinati: ciò che trasforma la funzione governativa in un meccanismo pesante e torpido e finisce per esercitare un'azione paralizzante sopra tutto l'organismo sociale. Quando questo processo degenerativo ha percorso tutti i suoi stadi, le minoranze energiche si rivoltano contro la superstizione del numero, contro l'insipienza, la venalità e la viltà delle moltitudini e si appellano alla forza: l'oligarchia demagogica sbocca, tosto o tardi, nel cesarismo.

l) L'ideale democratico non deve pertanto essere confuso con

il feticismo delle moltitudini e con le istituzioni parlamentari che ne sono la logica conseguenza. Queste non costituiscono affatto un regime democratico. Esse sono state scelte per dar l'apparenza dell'imperio delle masse: ma in realtà costituiscono una struttura provvisoria, attraverso la quale si formerà la democrazia dell'avvenire.

Se il principio democratico significasse governo della moltitudine esso sarebbe una vera negazione del diritto e delle funzioni dello stato. Vi è nell'unità storica dello stato qualche cosa di più che una semplice somma di volontà individuali: vi è un'unità morale persistente che deve trovare la sua espressione in istituti stabili, indipendenti dalle variazioni momentanee dell'anima collettiva. In un organismo di natura elevata le funzioni direttive sono compiute da un sistema speciale che costituisce una formazione stabile, un tessuto specializzato. Ora questo esclude che lo stato debba in ogni momento dipendere dalle variazioni momentanee che procedono dal prevalere dei gruppi e debba soggiacere alla confusione degli interessi e degli impulsi della moltitudine: con ciò esso rinuncerebbe al suo carattere essenziale, che è di costituire un'unità organica e continua. Ma ciò che la democrazia veramente esige non è il dominio delle masse — che è anarchia — bensì una direzione morale: il vero spirito democratico non sta nel negare la radicale ineguaglianza degli uomini e del divinizzare la saggezza delle folle, ma nell'esigere una nuova aristocrazia stabilita su basi morali, sul fondamento di una superiorità spirituale — non solo militare od economica; ciò che implica un contatto morale col popolo, un rispetto profondo della libertà e della personalità morale degli individui. Sotto questo rispetto lo spirito democratico è veramente spirito religioso e cristiano: è la coscienza del diritto umano universale, che ha abolito la servitù, distrutti i privilegi, risvegliata negli oppressi la coscienza umana e che mira nello stato moderno al riconoscimento della personalità morale in tutti gli uomini anche nei più umili e miserabili. De-

mocratica è perciò veramente ogni istituzione che tende a sostituire all'oppressione violenta un vincolo morale: niente di meno democratico dello spirito giacobino con le sue tendenze dittatorie e terroristiche. Senza dubbio la democrazia pura è un ideale: è follia credere che si possa reggere gli uomini con la sola bontà: e nelle età di dissoluzione è meglio ancora una disciplina senza bontà che una bontà senza disciplina. Ma la fermezza degli ordini e l'assoluta subordinazione dell'individuo al suo compito sociale non escludono quel senso di profonda umanità che può conferire anche alla più ferrea disciplina un carattere morale. Lo spirito democratico non esige che la moltitudine imperi; bensì che chi impera cerchi il consenso morale della moltitudine e tratti gli uomini non come sudditi che devono cieca obbedienza, ma come soggetti morali che debbono piegare soltanto ad una potenza morale. Ed il concetto democraticó dello stato consiste nel pensare lo stato non come una organizzazione di partito, ma come un'unità morale che in sè concilia, in quanto hanno qualche cosa di razionale, tutti gli interessi e tutti i partiti; e che anche quando deve perseguire con energia i suoi fini, non perde mai di vista il rispetto della personalità e cerca un compenso nella delicatezza del comando e nel riconoscimento del sacrificio in chi ubbidisce. Questa delicatezza non solo non toglie nulla alla saldezza dello stato, ma anzi apre la via a forme d'ubbidienza più profonde e più utili. Il trattamento brutale può creare l'ordine esteriore, non l'adesione interiore; esso si aliena le forze più intime e più preziose di chi ubbidisce. Il fanatismo rivoluzionario è un prodotto diretto dello stato poliziesco e burocratico: gli uomini si rivoltano non perchè non vogliano ubbidire — che anzi essi sentono bisogno di direzione — ma perchè vogliono ubbidire come uomini e cittadini, non come bruti. Invece il riconoscimento dell'altrui diritto risveglia anche negli altri una vita nuova e superiore: è il riconoscimento dell'ordine morale che avvince chi comanda come chi obbedisce. Chi comanda secondo la ragione ha dalla

sua parte coloro stessi che obbediscono e che lo aiutano a reprimere gli elementi ribelli, inaccessibili alla ragione. Perciò solo lo stato democratico è veramente forte; quando lo stato rispetta la dignità e la libertà dei cittadini, questi si volgono ad esso con fiducia, ne diventano validi cooperatori e per esso sopportano i più gravi sacrifici.

Questo carattere morale informa lo stato democratico anche nei suoi rapporti esterni. Nelle società primitive, in cui l'esistenza del gruppo dipende dalla coesione e dalla forza, questo è il criterio decisivo tanto nei rapporti interni quanto negli esterni. Ma di mano in mano che lo stato diventa un'organizzazione morale, si svolge in esso la tendenza a subordinare anche i rapporti esterni a criteri morali. Certo sotto questo rispetto l'età moderna rappresenta un regresso: dalla concezione religiosa che poneva il fine dello stato nel servire ad un'universale coltura cristiana, gli uomini sono ricaduti al punto di vista primitivo che pone sopratutto il «sacro egoismo» dello stato: politica da lanzichenecchi che conosce solo le condizioni esteriori della vita sociale e ne ignora le condizioni più vitali e più profonde. Secondo questo concetto il primo fine dello stato è la sua unità, la conquista del suo territorio, poi la lotta per l'espansione industriale e politica: le questioni morali sono « ideologie » che non contano dove si tratta degli interessi dello Stato. L'uomo politico deve rispettare la santità delle leggi pel suo popolo, ma all'estero non deve conoscere nè mitezza nè crudeltà, nè onore nè vergogna. « L'uomo di stato non ha il diritto di scaldarsi le mani alle rovine fumanti della sua patria per dirsi con soddisfazione: non ho mentito. Questa è la virtù del monaco». (Treitschke). Macchiavelli per il primo ha codificata questa forma d'egoismo nazionale: Bismarck l'ha realizzata in grande stile e il suo successo del momento ha dato alla sua teoria apparenza di verità. Gli stessi filosofi, acciecati dal suo trionfo, diventarono i primi adoratori della forza e dell'immoralità politica: le classi industriali, giunte al potere, si ineb-

briarono di questi principi e ne nacque così quello spirito imperialistico che precipitò il mondo nella guerra e nella rovina. Anche quì l'avvenire è per il vero spirito democratico: che vuol dire comunione morale, subordinazione della realtà sociale alle leggi superiori dell'umanità e della giustizia. Tutti gli spiriti profondi hanno sentito che in fondo nella vita e nella morte dei popoli sono le potenze morali che decidono. Di fronte alla politica empirica e tecnica i fattori morali appariscono come imponderabli senza importanza; ma alla fine sono questi imponderabili che trionfano. Certo per la mentalità limitata la via più facile e sicura sembra essere quella della violenza. Quando un uomo mi chiude la via, io l'abbatto: l'ostacolo è tolto. Ma questo non è che il primo e superficiale effetto: l'azione più profonda comincia dopo. I bassi istinti che l'atto desta in me, le volontà migliori che indebolisce, l'esempio cattivo che diffondo, l'odio che suscita intorno — tutto questo è il più vero e completo effetto del mio atto. Così l'immoralità politica, se anche raggiunge da principio qualche superficiale successo, dissolvendo la coscienza morale, distrugge le stesse fondamenta dello stato. La coscienza è unità e i principi che sono messi da una parte per un rispetto, ben prestó vacillano anche per ogni altro rispetto. Coloro che disgiungono la morale dallo stato parlano dello stato come se fosse un ente a sè: ma lo stato è nelle anime dei cittadini e la sua condizione essenziale è la subordinazione delle volontà egoistiche alle leggi spirituali dell'unità sociale. Ora il cittadino che ogni giorno legge le immoralità della politica è come se assistesse agli spettacoli dell'arena che destano nell'anima gli istinti più brutali. Lo stato che opprime e che prende ciò che non è suo affila le armi del ladro, risveglia tutte le cupidigie, concorre alla caduta dell'imperativo morale in ogni campo, nella morale famigliare e sessuale come nella civile. Il racconto di Attilio Regolo, da cui parla un senso di rispetto delle leggi morali e della fedeltà anche di fronte ad un infido nemico, ci mostra su quali basi sia fondata la grandezza ro-

mana. La rapida rovina dell'opera bismarckiana ci mostra invece quanto sia fragile ciò che si fonda sull'egoismo di stato. Certo egli ha cooperato potentemente all'unità nazionale del suo popolo: ma lo storico dell'avvenire che giudicherà l'opera sua troverà forse, nonostante questo suo grande merito, che il trionfo dell'egoismo nazionale, il disprezzo dei fattori ideali, il materialismo politico e morale diffusi nella nazione, sono stati un male peggiore. « Con tutte le sue vittorie (Bismarck) era un uomo di corte vedute che non edificava per l'avvenire, ma accumulava vittorie pel piccolo commercio del momento. Un giocatore di scacchi che vinse tutte le partite e perdette per esse l'avvenire » (Björnson).

L) Ricercare attraverso a quali istituzioni si realizzerà nella società lo spirito democratico non appartiene al nostro modesto compito. In un certo senso la stessa costituzione parlamentare è, come si è veduto, un inizio di organizzazione aristocratica dello stato. Certo nelle sue forme attuali essa conduce più ad una disorganizzazione che ad una riforma: ma questo è un inconveniente dovuto alle sue origini: che potrà scomparire quando il corpo rappresentativo invece di essere una molteplicità di individui scelti a caso, senza unità e senza competenza, sarà un corpo accuratamente scelto con altri criterii, con una preparazione ed un'unità ben diversa. Quando le idee democratiche avranno compiuto l'opera loro, sorgerà, per quali vie nessuno può dirlo, una società nuova con un ordine nuovo: una società aristocraticamente ordinata che aprirà la via a tutte le capacità, recluterà i suoi corpi anche nelle sfere più umili e li eleverà secondo una selezione abilmente preparata, che avrà la forza e la volontà di proporsi e di perseguire con perseveranza i più alti fini umani della carità e della giustizia.

Sotto questo rispetto noi dobbiamo fin d'ora salutare con gioia il risorgere delle istituzioni corporative, che sono state

la più grande forza organizzatrice dell'Europa nel Medio Evo e che il liberalismo, nella sua mania livellatrice ha stoltamente distrutto. L' unità dello stato non può sorgere da una moltitudine incomposta ed amorfa, ma deve essere l' ultimo grado d'un'attività organica, la quale deve cominciare la sua opera stabile dai gradi più umili ed attraverso la quale l'individuo deve progressivamente apprendere quei sensi di fedeltà, di disciplina, di abnegazione che egli deve in ultimo far convergere sullo stato. Quando i rappresentanti della volontà collettiva cesseranno di essere gli eletti delle folle, anche i corpi legislativi ed esecutivi cesseranno di essere folle inorganiche e tumultuarie, suggestionabili ed irresponsabili; soltanto allora lo Stato potrà adempiere al suo vero compito che è di guidare le anime e di elevarle verso una comunione morale e spirituale più alta.

A noi interessa qui di rilevare soltanto, per i rapporti con i singoli, due caratteri essenziali dello stato democratico. Il primo e più importante è il suo carattere morale; lo stato democratico deve rigettare il preconcetto liberale che vorrebbe ridurlo ad un'attività puramente negativa e riconoscere il suo compito positivo: che è di essere un'organizzazione giuridica ed economica, la quale deve servire di istrumento alla vita morale. L'opera incerta e quasi furtiva che lo stato oggi esercita in questo campo dovrebbe trasformarsi in azione decisa e cosciente. Esso dovrebbe esercitare un'azione ben più risoluta per es. nel campo del costume, nella guerra contro la stampa oscena e gli spettacoli osceni, uno dei principali agenti della demoralizzazione popolare. Sopratutto poi dovrebbe avere una cura più vigile e premurosa della formazione morale delle nuove generazioni nella scuola, facendo dell' educazione morale e religiosa il centro di tutta l' attività scolastica. Ed infine dovrebbe estendere la sua azione energicamente riformatrice nel campo stesso della religione, come già ne hanno dato esempio i principi riformatori del XVIII secolo: non per decidere di questioni confessionali,

ma per esercitare in pro della vita e della libertà religiosa quell'azione protettiva che già esso esplica per altri aspetti della vita spirituale.

In secondo luogo, in virtù appunto del suo carattere morale, lo stato deve cercare e promuovere la libera cooperazione all'attività sua ,educare più che costringere, eliminare da sè ogni carattere poliziesco ed autocratico. Questo vuol dire anche non opprimere, lasciare la legittima sfera d'azione a chi obbedisce: vi può essere unità di comando e di direzione, controllo scrupoloso di tutti e di tutto senza quell'oppressione minuziosa che isterilisce le buone volontà. L'attività dello stato non deve sostituirsi alle forze subordinate: anzi deve favorirne più che sia possibile la libertà e trasformarle in libere cooperatrici dello stato. Questo vale sopratutto nelle attività d'ordine morale, dove la ingerenza autoritaria dello stato riuscirebbe, da sola, inefficace e pericolosa. Quì più che altrove lo stato deve promuovere l'iniziativa individuale, il coraggio civile, la coscienza democratica attiva; in modo che l'azione autoritativa dello stato apparisca solo come il coronamento della volontà pubblica.

M) A questi due caratteri dello stato democratico corrispondono le due categorie essenziali di doveri che ha il cittadino verso lo Stato. La prima e semplice attività individuale non basta, come abbiamo veduto a soddisfare le esigenze e le aspirazioni della nostra coscienza morale: la vita dell'individuo dev'essere rivolta verso una vita ed un'unità più vasta: nel sacrifizio di sè a quest'unità superiore sta la ragion d'essere delle virtù individuali medesime. Una prima sfera che supera l'individuo è la famiglia: una seconda e più vasta è lo stato, che ha per fine la propagazione dei valori ideali, l'immortalità spirituale dell'umanità. L'uomo non può quindi astrarre dal suo carattere di cittadino senza astrarre dal suo carattere di uomo: in quanto egli partecipa ai benefizi che la vita morale e il perfezionamento spirituale della società gli trasmettono, egli partecipa anche al do-

vere di cooperare a questo progresso che ha la sua prima condizione nello stato.. Una sola eccezione si può stabilire per gli uomini che fanno professione di vita religiosa : è bene togliere anche il pericolo che queste attività ideali travolte nel turbine delle passioni politiche diventino strumento di parti e perdano, così degenerate, la massima parte della loro efficacia spirituale. Del resto gli uomini che fanno professione di vita religiosa esercitano già per altra via un ufficio politico : l'influenza loro indiretta sul pensiero e sul sentimento degli uomini è ben più durevole e profonda dell'azione appariscente ma effimera dei governanti e degli uomini politici.

E' quindi un dovere imperioso per tutti gli onesti quello di non astenersi per pigrizia, per disgusto o per falso orgoglio dalla partecipazione alla vita politica, di non lasciare che si svolga liberamente l'azione degli elementi immorali e sospetti. Un dovere stretto e preciso è per es. l'esercizio del voto : io credo che soltanto gli interessi meno confessabili avrebbero a soffrire da una legge che rendesse il voto obbligatorio. Ben s'intende che il diritto di voto deve essere esercitato nel modo più rigorosamente disinteressato. Forse non sono molti quelli che lo vendono cinicamente : ma non sono molti nemmeno quelli che in un modo o nell'altro non lo traffichino. In fondo è un trafficare il voto l'accordarlo per favori e protezioni che si sperano, per simpatia o per vincoli personali, per gli interessi d'un partito o d'un gruppo che non ha niente di comune con i grandi interessi della nazione. Più ancora poi che l'esercizio del diritto di voto è un dovere del cittadino quello di partecipare a tutte quelle organizzazioni che si propongono di esercitare in senso utile una qualunque azione sociale. Anche qui l'astensione favorisce il trionfo degli elementi più ambigui che sanno abilmente sfruttare l'azione collettiva per le ambizioni particolari, coperti nei loro subdoli raggiri dalle eterne marionette decorative che riappariscono alla testa di tutti i comitati come simbolo della vanità e dell'imbecillità pubblica.

In questa partecipazione alla vita pubblica il primo dovere del cittadino d'uno stato democratico è quello dell'assoluta disciplina, della completa ed immediata obbedienza alle leggi: questa è la prima ed essenziale condizione per lo svolgimento della vita politica, la più alta garanzia della pace sociale, della stabilità e della giustizia. Questo dovere implica anzitutto la cooperazione volonterosa alle esigenze morali dello stato: la libertà non è assenza di vincoli, ma riconoscimento voluto di vincoli morali. Implica in secondo luogo il dovere di cooperare al rispetto assoluto della legge anche da parte degli altri. Uno stato la cui autorità sia minata in secreto dalla potenza di associazioni occulte, che per amore di quiete transiga con la violenza dei partiti o con interessi particolari che pretendono sovrapporsi allo Stato, è naturalmente aperto alla corruzione ed all'ingiustizia: e di questo stato di cose soffrono non soltanto i singoli, ma anche e più profondamente la collettività che prepara occultamente a se stessa la propria rovina. Più che in ogni altro, nello stato democratico la prima condizione della bontà è la forza: come alla ragione esso deve parlare il linguaggio della ragione, così di fronte alle tendenze antisociali ha il dovere di opporre una repressione pronta, severa ed inesorabile.

Al secondo carattere dello stato, di esercitare un'azione educatrice ed elevatrice corrisponde, da parte del singolo, il dovere di cooperare a quest'azione col difendere la moralità pubblica, col favorire il coraggio civile ed il disinteresse, coll'aiutare le istituzioni che svolgono un'opera moralizzatrice, e sopra ogni cosa col promuovere con tutti i mezzi che sono in suo potere la serietà e l'onestà nella vita pubblica. Quest'opera risanatrice e rinnovatrice è ben più efficace di qualunque instaurazione di nuovi ordinamenti; i quali, quando la degenerazione degli istituti è dovuta alla degradazione interiore, non fanno che ricondurre, sotto altre forme, la miseria di prima. Di più essa è accessibile in tutti i tempi ed a tutti, anche ai più umili: perchè la condizione prima ed essenziale per riformare gli altri è

quella di incominciare la riforma da se stesso, di creare in sè quella volontà pura e diritta che già realizza, nel cuore dei singoli, la volontà ideale dello stato.

N) Fra i doveri del cittadino vi è anche quello di partecipare, ove sia chiamato, alla difesa della patria. Anche su questo punto quante divisioni, quanta incertezza nella coscienza morale dei nostri tempi! mentre l'umanità si cullava beata nel sogno d'un'indefinita evoluzione pacifica, essa si è trovata d'un tratto immersa negli orrori d'una guerra che non ha esempii; ed alle teorie umanitarie e pacifiste è succeduta l'apologia della guerra e delle virtù belliche. Contro questa nuova barbarie si leva giustamente la coscienza morale, che può riconoscere nella guerra una necessità, ma una dolorosa, brutale necessità. Che la guerra presenti anche qualche lieve vantaggio morale è vero. E' incontestabile che la guerra costringe l'individuo ad una specie di rinuncia ascetica a sè stesso, educa al disprezzo della morte, coltiva le virtù rudi ed eroiche, salva le nazioni dall'effemminatezza. Ma si paragoni questo vantaggio con il corteo innumerevole di dolori, di sperperi, di degradazioni morali che essa porta con sè: non apparirà esso comprato a troppo caro prezzo? Bisogna, per ben valutarla, considerare lo spirito militare per quello che veramente è: e non attraverso a quella caricatura che vorrebbe conciliare il militarismo e la finezza morale, lo spirito guerresco e lo spirito evangelico, e che non riesce se non a creare un militarismo imbelle e corrotto che è il flagello della nazione in tempo di pace e la sua rovina in tempo di guerra. « Del disprezzo per i propri compagni d'arme (scrive un ufficiale austriaco, citato dal James), del disprezzo per i nemici e sopratutto un disprezzo selvaggio per la propria persona, ecco ciò che la guerra richiede da noi. Meglio è per un esercito essere troppo brutale, troppo crudele, troppo inumano che essere troppo sensibile e troppo ragionevole. Se si vuole che un soldato valga qualche cosa, bisogna che egli

sia esattamente il contrario di un essere che riflette e che pensa. In tempo di guerra ed anche in tempo di pace il soldato è costretto ad avere una morale tutta speciale. Il coscritto porta con sè delle nozioni di morale comune delle quali deve cercare di sbarazzarsi immediatamente. Bisogna che per lui la vittoria e il successo siano tutto: le tendenze più barbare che sonnecchiano nell'uomo risuscitano nella guerra e per i fini proprii della guerra hanno un valore incalcolabile». Il vero spirito militare è puramente il risveglio, nell'uomo, del bruto primitivo con i suoi istinti più violenti: la vita militare è per l'uomo colto un ritorno, almeno momentaneo, alla barbarie, con tutte le sue perversioni e le sue degradazioni morali. Ora che questo possa costituire in date circostanze una dura necessità è incontestabile: ma altro è riconoscere una necessità di fatto, altro tessere il penegirico della guerra e dei suoi effetti salutari.

Tutti gli ideali umanitarii e religiosi non tolgono quindi che possa essere un dovere, per il cittadino, di partecipare con le armi alla difesa della patria. Che uomini usciti dal mondo, avviati alla rinunzia ascetica, abbiano potuto pronunciarsi contro ogni forma di guerra e di violenza si comprende: nè si potrebbe farne loro un rimprovero. Per essi non vi è più mondo, nè società, nè doveri sociali: anche la vita e la morte sono per essi indifferenti. Ma il mondo non è composto solo di asceti e di santi: gli uomini che vivono nel mondo hanno bisogno ancora della società, hanno bisogno di pace e di sicurezza: solo nella società essi possono venir educati a quelle virtù di giustizia e di bontà, che rendono mite l'uomo verso ogni altro uomo: lo stato e la patria sono, nello stato reale delle cose, condizione necessaria delle forme più alte della vita spirituale. Perciò chi li difende, difende i supremi interessi dello spirito; abbandonare la società all'egoismo sfrenato dei violenti sarebbe non un accelerare la pace universale, ma un ripiombare l'umanità in un periodo di lotte disumane, un fare retrocedere rapidamente la società verso lo stato selvaggio.

Solo bisogna ricordare che la patria e lo stato sono mezzi, non fine supremo, che essi sono semplicemente lo strumento dell'unità interiore d'un popolo e così la condizione delle forme più alte della coltura spirituale, in cui risiedono i veri valori umani. Non bisogna, perciò, per difenderli, negare col fatto quei medesimi fini superiori a cui essi debbono servire: anche le apparenti deviazioni dalle norme ideali supreme, imposte dalle necessità di fatto, devono in fondo essere tali da concorrere al loro più rapido trionfo.

I grandi ideali umani non vietano così di impugnare le armi per la patria: solo esigono che ciò avvenga per il giusto fine della sua difesa. Ma quando mai e da qual parte (dirà quì il lettore ironico) si è combattuto una guerra ingiusta? Non vediamo i conquistatori più insaziabili, come Napoleone, vantare la santità della loro causa, dei loro diritti offesi? Il massacro sistematico delle razze indigene non è stato forse giustificato con le esigenze della civiltà? E come potrà l'individuo, in tanto diluviare di menzogne che prodigano i retori ed i giornali comprati, discernere la verità e giudicare della giustizia d'una guerra? Tutto questo è vero ed inevitabile. L'individuo, come tale, non può mutare il corso di eventi così grandiosi e fermare l'ira d'un popolo. Spesso anzi deve subire la forza delle cose e piegarsi, contro la sua volontà, ad esigenze imperiose che egli moralmente non approva. Quale debba essere in tal caso la condotta dell'individuo è cosa che solo la coscienza individuale può decidere: vi possono essere dei casi in cui è doverosa la resistenza, altri in cui è lecito cedere alla violenza per evitare mali più gravi. Ma l'essenziale, dal punto di vista morale è che l'individuo non si spogli del suo retto giudizio e faccia, nei limiti delle sue forze e secondo la sua condizione, ciò che la coscienza gli prescrive. Se tutti gli uomini, specialmente quelli che hanno le responsabilità maggiori, obbedissero a quest'esigenza interiore, quanto diversi non sarebbero spesso anche gli eventi estremi!

Ma la legge d'umanità non solo vieta la guerra ingiusta: vieta anche nella giusta guerra di offendere le leggi umane più sacre e di negare con l'azione quei fini stessi che soli giustificano la guerra. Vero è purtroppo che la guerra abbrutisce e gli orrori più gravi della guerra nascono da questo scatenarsi degli istinti selvaggi che essa provoca. Quindi la sola cosa che qui la morale possa sperare è di suscitare negli animi migliori il convincimento che anche nelle necessità dolorose della guerra è alto dovere essere giusti, umani, pietosi. L'uomo civile che combatte non è un selvaggio che lotti per la propria orda: egli deve avere coscienza di difendere, nella patria, anche i suoi più alti valori morali e religiosi. Tutto ciò che l'umanità ha fatto per lenire gli orrori della guerra è un riconoscimento pratico di questa legge: che al disopra delle giuste esigenze della patria stanno pur sempre le eterne leggi del bene.

V.

A) Dalla carità verso i consanguinei, dall'amore della propria terra e della propria nazione, l'uomo moderno si è gradualmente elevato ad un sentimento più universale che abbraccia tutti gli uomini. Il Cristianesimo ha potentemente cooperato con l'antica filosofia a sostituire alla concezione che vedeva in ogni straniero un barbaro ed in ogni sconosciuto un nemico, quello spirito d'umanità che vede in ogni uomo un fratello. Questo progresso ha fatto scomparire o grandemente attenuato barbare istituzioni come la schiavitù, l'atrocità delle pene, l'inumano trattamento dei nemici in guerra; ha mitigato la durezza di molti rapporti sociali, ha collegato con i vincoli della carità i popoli di tutto il mondo. Ma nello stesso tempo che ha esteso a tutta l'umanità i doveri della carità e della giustizia, esso ha suscitato anche nuovi problemi, nuovi conflitti interiori, nuove incertezze morali. Una di queste noi abbiamo già veduto nel contrasto fra l'idea dell'umanità e l'idea della patria. Ma

questa non è la sola nè la più importante. Il pensiero d'un'umanità superiore, o d'una giustizia semplicemente ed universalmente umana ha ravvivato il desiderio di ordini sociali più perfetti e rispondenti all'umanità ed alla giustizia: ha dato forme concrete e continuità ad un'aspirazione che vediamo trasparire qua e là nella storia fin dai tempi antichi. Il medesimo sentimento che sta in fondo all'amore patrio anima perciò anche le aspirazioni sociali: è il vago bisogno d'un'unità morale più alta, estesa a tutti gli uomini, che con la cooperazione di tutti realizzi i più alti ideali dell'umanità.

La storia delle nazioni era stata sopratutto fino al secolo nostro una storia di aristocrazie: col movimento sociale entra nella storia dell'umanità anche quella moltitudine che n'era stata finora passivo strumento. Sebbene le rivendicazioni sue siano in prevalenza di natura economica, le cause del movimento sono essenzialmente cause morali: è la nuova coscienza che una parte considerevole dell'umanità acquista del suo valore umano e della sua ingiusta esclusione dai più sacri diritti dell'umanità. Da un lato infatti il progresso delle idee democratiche ha riconosciuto a tutti, anche ai più umili, i diritti politici: la classe lavoratrice elegge, è eletta ed acquista nell'esercizio della vita pubblica una coscienza sempre più chiara della propria forza. Dall'altro il liberalismo livellando in apparenza tutte le classi sociali, ha in realtà elevato una nuova classe di possidenti e di dominanti, che non ha più con la classe lavoratrice alcun vincolo morale: la formazione del capitalismo è un fenomeno di carattere economico, ma ha le sue radici in profondi mutamenti morali e religiosi. Lo svolgimento dell'organizzazione capitalistica ha sempre più staccato il capitalista dal lavoratore: esso ha creato due classi sociali che sono separate più profondamente delle caste d'un tempo e che si guardano con odio, diffidenza e disprezzo. Da una parte l'organizzazione capitalistica ha creato una fitta rete di rapporti e di dipendenze che pesano duramente sul lavoro. Essa ha fatto

dell'uomo che lavora un semplice elemento del grande organismo industriale: lo ha assoggettato a mille dipendenze, lo ha strappato alla sua terra, alle sue abitudini, alle sue tradizioni, ne ha disgregato i vincoli famigliari, ne ha fatto una macchina, togliendo al lavoro ogni letizia ed ogni dignità alla persona. In corrispondenza all'accumulazione mostruosa dei capitali e delle rendite in una classe privilegiata, si è venuta così formando una classe numerosa di diseredati, non più legata al suolo, alla sede, al lavoro da alcun possesso, da alcuna tradizione, da alcun vincolo morale; separata dalla prima da barriere quasi insuperabili; priva di considerazione sociale; ma conscia d'altra parte del suo valore e dei suoi diritti. Qual meraviglia che essa abbia considerato la sua condizione come il risultato d' un' ingiustizia ed abbia dichiarato guerra a coloro che essa giustamente considera come oppressori?

Dall'altra l'accumularsi della ricchezza nelle mani di un'esigua minoranza per effetto di pure competizioni economiche ha messo sempre più chiaramente in luce l'ingiustizia e l'immoralità di una disuguaglianza di fatto che nessuna esigenza ideale giustifica. Questa disuguaglianza è ingiusta perchè la maggior parte dei possidenti gode di vantaggi non meritati. Il possesso della ricchezza non soltanto favorisce la sicurezza e l'indipendenza, ma indirettamente procura anche agi, salute, vita più lunga, maggior possibilità di cultura. Ora le maggiori ricchezze non sono frutto del lavoro, non sono nemmeno in proporzione con un maggiore livello intellettuale e morale. Spesso, è vero, corrispondono a qualità di iniziativa e di audacia; ma anche in questo caso la superiorità del compenso è ben sproporzionata: i lavori più umili e socialmente più utili esigono spesso altrettanta laboriosità e bastano appena alle necessità della vita. È anche una disuguaglianza immorale, perchè la ricchezza è fonte di indebita potenza e di corruzione. Le classi ricche concentrano nelle loro mani un potere politico grandissimo, sebbene non sempre palese: e lo esercitano a tutto loro

vantaggio, senza idealità, in senso contrario ai veri interessi dello stato. Ciò che è più funesto in fatti al progresso spirituale è questo accumularsi della ricchezza in una classe privilegiata, che l'assenza di idealità trasforma in una classe di parassiti oziosi e frivoli, apparentemente occupati in cure mondane e sportive, in viaggi, in competizioni politiche, in speculazioni di borsa od in un superficiale dilettantismo estetico, in realtà intenti solo alla soddisfazione delle loro vanità e dei loro materiali appetiti.

B) Questo squilibrio economico e le lotte intestine che lo accompagnano non sono certamente cosa nuova nella storia: sono fenomeni dissolutivi che accompagnano normalmente le civiltà in decadenza. Ma essi non hanno forse mai avuto la gravità che hanno raggiunto nel nostro tempo e sopratutto non sono mai stati così duramente sentiti. Come nei primi tempi dell'era cristiana, una nuova coscienza morale penetra lentamente le moltitudini e desta uno spirito di rivolta che è fondato sopra un'oscura aspirazione verso l'umanità e la giustizia. Da questo punto di vista il movimento sociale non è che una continuazione conseguente del movimento democratico che dal liberalismo è stato falsato e rinnegato.

Il liberalismo tolse le ingiuste ineguaglianze politiche, liberò l'individuo dal peso dei privilegi di casta: ma si arrestò dinanzi alle ineguaglianze economiche e limitò il suo compito a porre gli individui uguali dinanzi alla legge e liberi nelle loro competizioni economiche e politiche. La sua concezione del mondo sociale riposa ancora in fondo sul naturalismo ottimistico che anima la filosofia del XVIII secolo. L'individuo deve esser lasciato libero nella sua sfera, perchè dal conflitto delle libere volontà e degli interessi risulta per la società il migliore ordine possibile: in modo particolare nella sfera economica la società è retta da leggi naturali che noi non possiamo mutare o meglio che non potremmo mutare con un intervento arbitra-

rio senza pericolo; perchè il naturale equilibrio degli interessi egoistici costituisce una specie di ordine provvidenziale naturale che si mantiene e si corregge da sè stesso. La legge della domanda e dell'offerta e le leggi della concorrenza regolano automaticamente gli scambi secondo una specie di giustizia immanente che risponde alle esigenze della conservazione sociale: la stessa costituzione capitalistica è una forma necessaria e salutare dell'ordine economico.

Ora è necessario osservare anzitutto quanto alle leggi economiche che esse non sono quel meccanismo provvidenziale che si asserisce. Esse non regolano l'economia sociale senza gravi e dolorosi squilibri: e, quello che è peggio, sono leggi perfettamente amorali che agiscono spesso in contrasto con i fini ideali della società, talora anzi in senso contrario agli stessi principii essenziali di libertà e di eguaglianza su cui il liberalismo fonda l'ordine della società. La concorrenza sbocca spesso nel monopolio dei più forti e dei più abili — che raramente sono i più onesti; la domanda e l'offerta sono ben lungi dall'essere determinate da bisogni sociali sani e reali, obbediscono alle passioni degli uomini, alla sensualità, alla vanità, all'ignoranza, gli interessi: si equilibrano, è vero, ma in un ordine che non è nè economicamente nè moralmente il migliore. E quanto alla giustificazione che esso sia il prodotto di leggi naturali, è filosoficamente, un'assurdità ridicola. Anche l'omicidio e il furto si compiono secondo leggi naturali: ogni riforma morale ed economica è pur essa un processo naturale. L'evoluzione morale della società è un grande processo naturale che in sè comprende anche i fatti economici: la società è un unico organismo vivente e non possiamo ammettere che in essa l'evoluzione economica si svolga da sè, come parallela al progresso morale e da esso indipendente. Noi non siamo perciò davanti all'attuale ordine economico come dinanzi ad un meccanismo che dobbiamo solo contemplare: noi dobbiamo anzi conoscerlo per agire su di esso, come facciamo per ogni ordine di fatti naturali e tra-

sformarlo nel senso voluto da quella che è la legge suprema della nostra vita, la legge morale.

Questa subordinazione dell'ordine economico alle esigenze morali non è del resto avversata dal liberalismo che per una voluta inconseguenza. La riforma liberale non ha trovato nè posto gli uomini in condizioni iniziali di uguaglianza economica: sanzionando la santità della proprietà individuale, essa ha sanzionato una disuguaglianza originaria che è il risultato di atti brutali di guerra e di conquista, nei quali non è il caso affatto di ammirare la bella armonia delle leggi economiche. La tutela della proprietà individuale, sulla quale riposa la stabilità dell'ordine sociale, non implica affatto che essa debba venir considerata come inviolabile, anche quando degenera nei peggiori abusi ed offende i più essenziali interessi della società. Qui l'ottimismo s'incontra e si confonde con un deliberato proposito di giustificare l'ordine attuale, che va contro ai principi più elementari della giustizia sociale.

Questo attaccamento alle istituzioni economiche tradizionali costituisce anche il torto principale del socialismo cristiano: che, se riconosce giustamente doversi i rapporti economici subordinare ai rapporti morali e religiosi e se propone di riformare in questo senso l'ordine economico, facendo anche ritorno, ove occorra, all'ordine sociale antico, mantiene però sempre i rapporti essenziali dell'ordine esistente e specialmente la proprietà privata nel senso antico con tutti i suoi abusi. Non basta informare l'ordine sociale alle leggi della carità; la società ha bisogno, prima che di carità, di giustizia.

C) All'organizzazione attuale della società che fonda e sanziona le più gravi disuguaglianze economiche e concentra la maggior parte dei beni nelle mani di pochi uomini, i quali si trovano perciò in grado di sfruttare il lavoro degli altri, il socialismo contrappone un ordine nuovo, che facendo astrazione da ogni particolarità di indirizzo, si può ridurre ai due punti se-

guenti: 1) all'azione degli individui anche nel campo economico deve sovrapporsi ed ove occorra, sostituirsi, l'azione della collettività; 2) l'istituto della proprietà individuale e le altre istituzioni che su di essa si fondano debbono essere aboliti o profondamente trasformati. Nelle età e nelle civiltà passate le utopie ed i movimenti sociali ebbero non raramente una base religiosa: anche i primi socialisti del secolo XIX (oggi così ingiustamente spregiati come utopisti) si preoccuparono di dare alle loro ricostruzioni, nella cerchia delle loro premesse naturalistiche ed ottimistiche un carattere morale. L'attuale socialismo invece, che si dice scientifico, accentua in modo più radicale, quasi brutale, il fondamento naturalistico; non solo la realtà è ricondotta agli individui, ma nell'individuo stesso tutti gli altri fenomeni o rapporti sono ridotti o subordinati ai fenomeni dell'ordine più basso, ai rapporti economici, che rappresentano come la materia della vita sociale. Non ci deve stupire pertanto il fatto che il suo programma sia stato tracciato in una direzione quasi interamente negativa: negazione dell'ordine economico vigente, negazione della famiglia, dello stato, della religione: negazione in breve di ogni valore che trascenda il puro uomo economico. Lo stesso concetto di lotta di classe, la parola d'ordine del socialismo attuale, non rappresenta in fondo che una insurrezione brutale contro le forme più delicate e più aristocratiche della cultura e della vita ed una acquiescenza adulatoria agli istinti della moltitudine. In un solo punto, per le esigenze pratiche, il socialismo attuale contraddice alle premesse naturalistiche: nella condanna dell'individualismo, nella subordinazione dell'individuo alla collettività; ed anche in questo, come è la natura di tutti i movimenti negativi, esso riesce ad una negazione assoluta ed unilaterale non delle degenerazioni dell'individualismo, ma dell'individualismo stesso anche in ciò che ha di umano e di necessario.

Questo assorbimento dell'individuo nella collettività, questo soffocamento delle energie e delle iniziative individuali è

il punto che più comunemente e più giustamente viene rimproverato al socialismo come una contraddizione con le leggi e le esigenze più profonde della natura umana. Comunque il socialismo pensi il processo della socializzazione economica, graduale o violenta, comunione dei mezzi di produzione od anche dei beni di consumo, certo è che questo processo dovrebbe sboccare inesorabilmente in un regime comunistico: ogni distinzione dal comunismo non può essere che temporanea ed illusoria. Ora l'ideale comunistico è stato già più volte realizzato nella storia (cristianesimo primitivo, comunità religiose, etc.) ma sempre in piccole società soggette a rigorosa disciplina e animate da un entusiasmo religioso quasi ascetico. Ma voler estendere questa costituzione ideale alla società intiera così imperfetta moralmente, è un'utopia irrealizzabile. Per l'infinita moltitudine l'unico stimolo al lavoro e al risparmio è l'interesse personale: tolto questo che cosa potrà ancora muovere l'individuo alla conservazione ed al rinnovamento della ricchezza comune? Illudersi che l'interesse personale possa nei molti venir sostituito da un'educazione economica e morale, che manca ancora nei dirigenti stessi, è un condannare irreparabilmente la società alla decadenza economica. E se questa specie di disinteresse e di dedizione religiosa manca nei dirigenti, la subordinazione completa dell'individuo alla collettività conduce a stabilire in pratica un nuovo dispotismo a vantaggio d'una minoranza di oppressori. Date le tendenze demagogiche del socialismo, esso non farebbe altro che sostituire alle attuali classi dirigenti un'aristocrazia di amministratori e di delegati operai eletti dal popolo o dai sindacati: con qual risultato ognuno può fin da ora prevederlo. Gli attuali dirigenti del socialismo non ci danno ancora che una pallida idea di quello che sarebbero domani, col trionfo, i futuri padroni della società. Sotto questa direzione la stretta dipendenza economica di tutti i cittadini dalla collettività diventerebbe ben presto un'iniqua, insopportabile tirannide economica e politica, ben peggiore di ogni ingiustizia at-

tuale. Si aggiunga infine che l'asserito processo storico di completa socializzazione dei mezzi di produzione non sembra affatto avverarsi. Il possesso della terra sembra anzi oggi sempre più frazionarsi: anche nel possesso delle case si inizia lo stesso processo. La stessa piccola industria resiste e continua a svolgersi accanto alla grande. La salute dell'avvenire sembra quindi trovarsi in tutt'altra direzione da quella additata dal collettivismo.

Un'altra difficoltà che il socialismo solleva giace nella sua esaltazione demagogica della folla, dell'umanità inferiore, per cui il divenire sociale è rappresentato come un trionfo progressivo della classe operaia sulle altre classi comprese collettivamente col nome di « borghesia » Anche qui la distinzione è d'un semplicismo puerile. Accanto alla classe capitalistica, (che non è affatto la borghesia) ed alla classe operaia ha bene il diritto di affermare energicamente il suo valore la classe media che è sfruttata dal capitalismo ed è odiata dalla classe operaia: e che pure sostiene le più importanti funzioni sociali, conserva in sè le più sane tradizioni familiari e sociali e dà, dal suo seno, alla stessa classe operaia i teorici e i dirigenti delle sue agitazioni. Anche la formula collettivistica di distribuzione — parità di lavoro a parità di tempo — non è che una concessione all'invidia brutalmente livellatrice della folla. Nessun collettivismo potrà mai fare che il frutto del lavoro di dieci ore d'un grande artefice valga quanto quello di dieci ore di un bracciante e che sia equo il compensare alla stessa stregua attività diverse che, derivino da doti congenite o acquisite, sono in ogni modo per la società d'un valore infinitamente diverso e suppongono anche esigenze profondamente diverse.

Ma ciò che rende il socialismo «scientifico» teoricamente assurdo e praticamente funesto è la base materialistica della sua dottrina. La vita dell'umanità non è solo un divenire economico: non basta riempire a tutti ugualmente il ventre per creare un'umanità nuova! Vero è che il benessere economico è una

delle condizioni della vita migliore: ma la dipendenza dell'uomo dalle condizioni sociali non è tale che egli non possa redimersi indipendentemente da esse, mentre a niente servono le istituzioni sociali e il benessere, se cadono in mano di uomini indegni. Il progresso sociale è indissolubilmente legato all'elevazione morale delle moltitudini: additare a questa come solo ideale le conquiste economiche e materiali è in realtà un precipitare gli individui nella degradazione e la società nella dissoluzione.

D) Ma il socialismo non è solo una rivendicazione economica; nelle sue aspirazioni più profonde esso porta anche con sè un principio morale che è una negazione del principio livellatore e demagogico del liberalismo. Esso si oppone alle presenti disuguaglianze sociali non in nome d'una uguaglianza di fatto, da cui la società farebbe ritorno in breve alle condizioni di prima, ma in nome del principio morale che vuole sia dato a ciascuno secondo il suo merito. Vi è quindi implicata nei suoi principii un'affermazione dell'aristocrazia dei capaci e dei migliori, che è la negazione delle sue teorie rivoluzionarie e radicali e che dà a tutto il movimento, considerato da questo punto di vista, il carattere d'un iniziale rinnovamento della società sopra basi morali.

In questo senso deve essere inteso il principio della subordinazione dell'individuo all'unità collettiva. L'individualismo della scuola liberale s'intende quando sia considerato in rapporto al suo tempo come una reazione all'assolutismo, come una liberazione dell'individuo da un'oppressione ingiusta. Ma questo concetto negativo della libertà è, come si è veduto, un falso concetto: la libertà non è negazione di vincoli, ma subordinazione alla ragione ed alla volontà collettiva: e questa subordinazione significa instaurazione, nella società, d'un ordine morale, sostituzione di vincoli morali all'oppressione con la violenza: il socialismo continua e completa perciò, sotto questo

aspetto, il movimento democratico. Perciò giustamente esso insiste sulla riforma dell'istituto della proprietà, che è il cardine di tutta la nostra costituzione economica, in senso conforme alle nuove esigenze morali. La stessa proprietà individuale nel senso tradizionale non ha mai avuto del resto altro reale fondamento che il suo valore morale e sociale. L'occupazione, a cui è generalmente ricondotta, non conferisce per sè alcun diritto: perchè chi ha per primo occupato un tratto di terra, dovrebbe potere, per questo solo fatto, escludere tutti gli altri? D'altronde anche il fatto non è vero che in minima parte: la proprietà deve la sua origine prima per lo più alla conquista violenta, alla rapina, che nessuno vorrà riconoscere oggi come un diritto morale. I difensori della proprietà hanno cercato di ricondurre la proprietà al lavoro, al diritto che ognuno ha di godere i frutti del proprio lavoro. Ora è ben evidente che la massima parte dei beni posseduti dagli uomini non sono frutto del loro lavoro: sono, nella migliore delle ipotesi, il risultato di eredità, di speculazioni accorte e sopratutto del lavoro degli altri. Dovremo dunque dire che la proprietà è un furto? Ciò vorrebbe dire confondere due questioni: quella di fatto e quella di diritto. Di fatto sta che storicamente la maggior parte della proprietà, specialmente la grande proprietà, risale ad origini che non hanno alcun carattere morale. Il grande possesso agricolo risale alla conquista violenta: e la maggior parte della ricchezza capitalistica è dovuta allo sfruttamento del lavoro altrui. Ma d'altra parte su quale fondamento morale la moltitudine dei non possidenti vorrebbe ritogliere la proprietà ai ricchi? Perchè si potrà dire la proprietà un furto come se ai non possidenti spettasse per diritto? L'egoismo dei molti non ha carattere morale più che l'egoismo dei pochi: e tra egoismo ed egoismo solo giudice è la forza. Le esigenze in base alle quali si chiedono alla proprietà privata le prove della sua legittimità e se ne invoca da molte parti la riforma, non possono dunque evidentemente essere il semplice egoismo dei non possidenti: anche le moltitudini ob-

bediscono in questo ad un oscuro senso di moralità e di giustizia. Quali sono dunque queste esigenze morali che hanno giustificato la proprietà in passato e che ora ne giustificano la critica e la riforma?

L'unico criterio in base al quale possono venir giudicate e giustificate le attività e le istituzioni sociali è quello del loro *valore* sociale: inteso questo non nel senso angusto della pura vita animale della società, ma dell'esplicazione della vita sociale sotto tutti i suoi aspetti e specialmente nelle più alte funzioni spirituali. Questo è in fondo anche il criterio d'ogni attività morale — considerata sotto l'esclusivo aspetto umano; — esso solo quindi può dare un fondamento al diritto di proprietà e legittimarne l'eventuale riforma.

Da questo punto di vista il diritto di proprietà non ci appare più come insito e quasi chiuso nell'individuo: esso è una vera funzione sociale: l'individuo possiede come e quando è salutare per la società che esso possieda. Quindi non potrà nemmeno più essere inteso come una sovranità assoluta ed immutabile; ma dovrà mutare secondo le condizioni ed i tempi. Così si comprende anche la legittimità, in dati periodi storici, del possesso violento, della formazione della grande proprietà. Questa era per così dire la forma in cui la società compensava la cooperazione utile ai fini sociali, l'esercizio delle attività direttive: i beni più alti della civiltà possono sorgere là soltanto dove le condizioni sociali permettono il formarsi di una classe libera dalle preoccupazioni materiali ed atta all'esercizio delle funzioni sociali più elevate. Sotto questo rispetto si può dire che la schiavitù non è stata a suo tempo nè inutile nè ingiusta: ed anche oggi il fatto che migliaia di poveri esseri umani conducono fino alla morte un'esistenza fatta di privazioni e di fatiche non può avere altro senso che questo: che il loro sacrificio deve rendere possibile ai pochi una perfezione spirituale più alta, il cui beneficio si riverberi sopra la società intiera. L'ingiustizia comincia quando le classi possidenti considerano il

possesso come un privilegio personale e possiedono e godono, senza corrispondere una funzione socialmente utile: in tal caso possiedono moralmente senza diritto e sono semplicemente dei parassiti sociali, come i mendicanti ed i ladri. Allora una riforma del diritto di proprietà si impone come moralmente ed anche giuridicamente giusta. Una società che non riuscisse a scuotere da sè questa formazione parassitaria andrebbe sicuramente incontro alla corruzione, alla sterilità spirituale, e, dopo un periodo più o meno lungo di decadenza, alla rovina.

Ed allora abbiamo anche un preciso criterio per rispondere al problema che abbiamo formulato: la forma in cui oggi la proprietà sussiste è la forma socialmente più salutare? A questa domanda nessun giudice disinteressato potrà rispondere affermativamente. La grande proprietà fondiaria è una sopravvivenza dell'antico regime feudale: oggi le funzioni sociali superiori vengono ricompensate diversamente. E la funzione capitalistica, quanto è socialmente utile ai suoi inizii e nei suoi giusti limiti, altrettanto si è rivelata funesta, oppressiva ed ingiusta nella sua tendenza a concentrarsi ed a costituire una nuova classe di privilegiati, chiamati a godere del reddito del lavoro altrui. Sotto questa forma la proprietà capitalistica è moralmente e socialmente una grave piaga della società moderna. D'altro lato abbiamo riconosciuto che l'eliminazione della proprietà privata e il regime comunistico sono, nelle condizioni sociali presenti, utopie funeste ed irrealizzabili; la sola riforma possibile della proprietà è quella che mira ad eliminare la concentrazione capitalistica e quindi non sopprime, ma *limita* il diritto di proprietà privata.

Rispetto alla proprietà fondiaria i tentativi di dividerla e democratizzarla appariscono già nelle società antiche; nell'età moderna gli economisti ed i filosofi hanno escogitato sistemi diversi per combattere il monopolio della proprietà della terra, che non è qui il caso di esaminare e di giudicare. Un'analoga riforma dovrà introdursi nella proprietà capitalistica, sia con

la reintegrazione e la trasformazione della piccola industria, sia con la protezione e lo svolgimento della cooperazione. Il che certo non potrà avvenire senza una recisa e franca condanna dell'industrialismo che è l'incarnazione del materialismo pratico e che istintivamente sente nel principio morale e religioso il suo mortale nemico. E' lo spirito industriale ed affaristico che ha diffuso l'avidità del guadagno e del godimento, l'esasperazione del desiderio di lucro e che ha condotto alla brutale lotta per la vita, allo sperpero delle più alte facoltà spirituali per il soddisfacimento dei bisogni materiali. Esso ha sciolto la famiglia e corrotto l'individuo; ha introdotto il lavoro in comune, promiscuità turpe e degradante, iniziazione forzata all'immoralità; le grandi città con la loro corruzione sono l'opera sua. Per giudicare che cosá valga moralmente l'industrialismo basta ricordare che ad esso si deve la ricomparsa della schiavitù nelle colonie americane. La schiavitù antica era un risultato della guerra: i filosofi hanno potuto tentare di giustificarla. Ma a nessuno verrà in mente di giustificare il traffico dei negri con le sue razzie ed i suoi bastimenti negrieri; i piantatori che l'adottavano non potevano ignorare che commettevano con ciò, agli occhi di ogni uomo civile, il più barbaro dei delitti. Nè il socialismo introdurrebbe nel sistema industriale, dal punto di vista morale, alcun miglioramento: sarebbe un egoismo ed una lotta brutale di corporazioni, ma in sostanza nulla sarebbe mutato. Il puro sviluppo economico è uno sviluppo insaziabile di cupidigie e di egoismi che conducono inevitabilmente la società verso la catastrofe.

Senza dubbio vi sono nell'organizzazione economica attuale, funzioni che non sono più riducibili, senza danno, alla piccola industria: queste dovrebbero essere affidate, come già in parte avviene, allo stato od a corporazioni funzionanti sotto la tutela dello stato. Le difficoltà che si suole generalmente muovere a questo proposito, e cioè che lo stato sia cattivo amministratore e che l'unica molla dell'operosità degli uomini sia il

guadagno, sono superficiali e false. Che lo stato sia un cattivo amministratore non è sempre vero, ma è molte volte vero. Tuttavia ciò dipende in genere dalla cattiva organizzazione dello stato, il quale, specialmente nel regime parlamentare, è solo un' organizzazione politica, che l' instabilità del potere, l' incompetenza o la corruzione dei dirigenti, il bisogno di compiacere alle masse elettorali rendono poco atta ad esercitare funzioni economiche. Ma questo non vuol dire che lo stato debba a priori esserne incapace; e che una migliore costituzione, la quale tenga anche conto delle sue funzioni economiche, non possa renderlo atto ad esercitarle. Ed è un preconcetto funesto il credere che il solo movente del lavoro sia il desiderio del lucro. Questo vale certamente per la moltitudine: sebbene non si debba negare che anche in questa sfera ai motivi grossolani dell'egoismo si associano sempre, almeno in parte, moventi di carattere sociale. Ma nelle nature migliori prevalgono i motivi dell'ordine più elevato, di carattere spirituale e religioso: il dominio di sè, l'adempimento del dovere, lo spirito di sacrificio. A questi moventi, bisogna che lo stato faccia appello ed assicuri socialmente il predominio.

La proprietà non è il solo campo economico nel quale la volontà collettiva dovrebbe estendere la sua azione direttiva in senso morale. Lo stato dovrebbe considerare come suo compito diretto l'orientamento morale dell'economia sociale, continuando e completando l'opera del movimento democratico, facendo penetrare anche nella sfera economica la sua volontà moralizzatrice: dalla lotta contro tutte le forme di frode e di parassitismo, dalle leggi suntuarie oggi troppo leggermente sprezzate ed abbandonate, alla tutela economica degli enti morali e delle corporazioni che perseguono fini superiori di coltura, di moralità e di religione e che sono invece oggi sottoposti a troppo severe restrizioni. In questa trasformazione della società in un vero organismo morale che raccolga in sè tutte le volontà buone e ne diriga tutte le energie verso la conquista dei beni ideali

della vita sta il vero e degno compito dello stato sociale dell'avvenire.

E) Noi non dobbiamo vedere quindi nel movimento sociale, soltanto un movimento politico od un complesso di rivendicazioni economiche: esso è l'inizio d'una grande e giusta trasformazione sociale che attraverso la soppressione delle ingiuste disuguaglianze mira alla costituzione d'un nuovo ordine morale dell'umanità. Nè in questa fede deve scuoterci lo spettacolo che ci offre il socialismo politico. I rivolgimenti sociali sollevano la feccia della società fino in fondo: i grandi movimenti sono serviti, nella maggior parte dei casi, da uomini senza onestà e senza idee. Bisogna perciò saper distinguere, anche in questo caso, tra il fondo sostanziale e le accidentali apparenze esteriori. Come, attraverso quali riforme esso giungerà a compimento? Provocherà esso, come alla fine del secolo XVIII, una crisi violenta e sanguinosa o si svolgerà in una serie di pacifici rivolgimenti? Nessuno può ragionevolmente osare una predizione. Ma tutti possiamo affrettare col desiderio quel giorno nel quale spunterà per la società l'alba d'una giustizia migliore: nel quale tutte le energie degli uomini non saranno più spese a nutrire una folla d'ignavi, ma coopereranno come un'unica volontà ad alleviare le miserie degli esseri che soffrono, ad elevare materialmente e moralmente le condizioni di tutta l'umanità ed a farla partecipare sempre più largamente a quei beni che soli possono dare un pregio alla vita.

VI.

I sentimenti di carità e di giustizia non si sono estesi fin da principio all'umanità intiera. Limitati prima alla cerchia dell'unità famigliare, essi si sono estesi di mano in mano che si è venuto costituendo un sistema sempre più vasto di relazioni civili tra gli uomini a tutti gli individui della propria gen-

te, alla propria città, alla nazione, e quindi a tutti gli uomini. Per il selvaggio, l'uomo d'un'altra tribù è un essere contro il quale tutto è lecito: ancora per Aristotele lo schiavo non è un uomo, ma uno strumento animato, come uno strumento non è che uno schiavo inanimato: il movimento umanitario che abbraccia tutto il genere umano e riconosce a tutti gli uomini i diritti sacri dell'umanità non è proprio che dell'ultimo secolo. Non dobbiamo perciò stupirci se soltanto nei nostri tempi si è fatto vivo ed intenso il movimento che tende a riconoscere anche negli animali un diritto e ad estendere anche ad essi quel trattamento umano e giusto che la maggior parte considera come un privilegio degli uomini.

L'insensibilità d'una gran parte degli uomini di fronte alle sofferenze degli animali ha le sue origini nello stolto preconcetto che fa dell'uomo un essere privilegiato della creazione, solo dotato di intelligenza e di volontà e perciò padrone assoluto di tutti gli altri esseri viventi, i quali non hanno in vero e proprio senso una vita spirituale, ma sono semplici esseri materiali, cose. Ed in questo preconcetto l'umanità occidentale è stata confermata, bisogna riconoscerlo, dalle sue credenze religiose. A differenza di altre religioni orientali, che hanno accolto in sè un senso profondo di carità per tutti gli esseri che vivono, il cristianesimo è stato duro per l'animale. Esso ha trattato l'animale come una cosa, la cui vita non ha alcun senso, nè scopo morale: non avendo anima, essi non partecipano all'immortalità, e perciò non hanno diritto alla simpatia ed al rispetto che è dovuto ai soli esseri ragionevoli. Questa specie di barriera che l'uomo ha innalzato fra se stesso e gli altri animali lo ha reso cieco di fronte alla loro vita ed alle loro sofferenze; essa ha giustificato agli occhi suoi il disprezzo crudele con cui egli abitualmente tratta questi poveri esseri deboli ed indifesi.

Basta tuttavia sorpassare queste barriere artificiose per sentire che anche gli animali hanno intelligenza e sentimento, che

ci intendono e ci parlano, che soffrono ed implorano, che vi è tra noi ed essi una parentela ed unità profonda: che il senso di pietà che noi proviamo per le sofferenze loro è della stessa natura del sentimento che ci ha legati in una società morale con gli altri uomini. Qualunque sia l'abisso che separa l'intelligenza dell'uomo da quella del polipo, certo è che essa ha la stessa origine, la stessa natura, gli stessi destini: la concezione che faceva dell'uomo un essere privilegiato nel mondo animale è così assurda come quella che ne faceva il centro dell'universo.

La distinzione tradizionale che confina l'animale nella sfera immutabile dell'istinto e riserva all'uomo l'intelligenza e la ragione non ha alcun fondamento. Gli istinti non sono che i meccanismi fissati nell'organismo dalle esperienze delle innumerevoli generazioni passate. Quindi anche l'uomo ha i suoi istinti; anzi, quanta parte dell'umanità non vive ancora tutta immersa nell'istintività pura! E d'altra parte è una favola la pretesa perfezione ed immutabilità degli istinti. Il Forel p. es. ha mostrato numerosi esempi di mutamenti d'istinti nelle formiche: e per non parlare che del cane, come dubitare che le sue facoltà non si sieno svolte parallelamente a quelle dell'uomo e chi vorrebbe contestare che il cane attuale non sia superiore in intelligenza al *canis palustris* dell'età della pietra? Questo vuol dire che l'animale non è puramente istintivo: e che ha sempre una spontaneità intelligente, a cui il complesso degli istinti serve di base e di strumento.

Fin dove si estenda nell'animale questa spontaneità intelligente è difficile dire: l'esatto apprezzamento della realtà è stato in questo punto turbato tanto dalle negazioni sistematiche di coloro che vorrebbero escludere l'animale da ogni partecipazione alla vita spirituale, quanto dalle osservazioni superficiali e dalle interpretazioni destituite d'ogni spirito critico, le quali nuocciono con le loro esagerazioni e le loro leggerezze alla causa stessa che vorrebbero difendere.

Certo è però che da un punto di vista rigorosamente im-

parziale è impossibile negare all'animale una facoltà iniziale d'astrazione e di collegamento causale, il che vuol dire che anche l'animale possiede un grado iniziale di intelligenza e di ragione, ha una vita interiore che differisce per grado, non per natura, da quella dell'uomo e quindi deve essere considerato, in una certa misura, come partecipe delle facoltà e dei destini dell'uomo. Anche la vita del sentimento è della stessa natura del sentimento umano. Anche gli animali sono capaci di moralità, di affetto, di riconoscenza: anch'essi godono e soffrono ed esprimono coi mezzi più suggestivi i sentimenti che essi provano: il dolore delle bestie perseguitate a morte, delle madri ferite che supplicano per i loro figli ha qualche cosa di umano.

Come dubitare quindi che abbiano anch'essi i loro diritti? Anche gli animali hanno diritti, perchè noi abbiamo verso di essi doveri: anch'essi fanno parte della grande città di Dio, nella quale tutti gli esseri hanno diritto alla benignità. Tutti gli uomini di grande intelletto sono stati miti verso gli animali ed hanno riconosciuto il loro diritto. «Noi dobbiamo la giustizia agli uomini (scrive Montaigne) e la grazia e la benignità alle altre creature che ne sono capaci: vi è tra esse e noi una specie di rapporto e di obbligazione vicendevole». «Tempo verrà (scrive G. Bentham nei suoi Principi delle leggi penali) in cui l'umanità stenderà la sua azione sopra tutto ciò che respira. Noi abbiamo migliorato le condizioni degli schiavi: e finiremo per addolcire quelle degli animali che condividono i nostri lavori e soddisfanno ai nostri bisogni». Il dominio che sopra di essi oggi esercita l'uomo è una schiavitù crudele. Gli animali che a lui servono sono privati della libertà, assoggettati a lavori penosi senza alcun riguardo ai loro bisogni ed ai loro istinti: gli altri vengono considerati come cose insensibili e privati indifferentemente della vita, spesso coi mezzi più barbari, per egoismo, per capriccio, qualche volta per crudeltà e per il piacere veramente umano di veder soffrire. Ora il dolore è sempre dolore: ogni sofferenza inflitta senza necessità ad un essere sensibile

rappresenta semplicemente l'esercizio d'una volontà malvagia ed è una crudeltà, un'ingiustizia, un male in chi la infligge. Anche nell'uomo il diritto non è che un correlativo del dovere che gli altri hanno di rispettare la sua attività e la sua persona. Vi è quindi negli animali correlativamente al dovere che verso di essi ha l'uomo un diritto al rispetto: chi lo misconosce, qualunque sia il suo sapere e la sua posizione, non è che un essere brutale e grossolano, senza nobiltà morale.

Il movimento in favore degli animali è stato spesso accusato di sentimentalismo. Ora è vero che qualche volta la simpatia verso gli animali assume questa forma antipatica. Vi sono delle signore dal cuore tenero che trattano il cagnolino meglio del marito, che compiangono il povero passerino che va in giro sotto la pioggia e poi portano sul cappello un barbaro trofeo di piume. Ma nessun movimento va esente da esagerazioni ridicole. Chiameremo noi sentimentalismo anche il profondo senso che faceva amare a S. Francesco tutto il creato, che lo stringeva in comunione di vita con tutti gli esseri e gli faceva vedere in ogni vivente un fratello? Vero è piuttosto che noi ci comportiamo con il mondo animale con una brutalità ed una crudeltà che ad un'umanità più raffinata sembreranno un giorno inconcepibili. Si pensi per esempio agli orrori della schiavitù con le sue fredde crudeltà ed i suoi sfruttamenti brutali, con le sue caccie all'uomo, i suoi mercati e le sue disperate miserie: eppure questa istituzione, che oggi ci rivolta, ha trovato i cuori degli uomini indifferenti per secoli e secoli: ed ha avuto in uomini come Aristotele e Catone i suoi difensori. La stessa antropofagia che a noi desta orrore, non ne provoca alcuno in coloro che la praticano; per gli isolani della Melanesia, anche dopo che sono venuti in contatto con la civiltà ed hanno lavorato per anni sotto gli europei non rappresenta che un'attrattiva di più nelle loro feste. L'ultimo re delle isole Fidgij il re Takumbao, che morì della morte del giusto nel 1882 in mezzo alla sua numerosa famiglia, circondato dalla considerazione generale, raccon-

tava con compiacenza nei suoi momenti d'abbandono, che egli aveva consumato più di ventimila lingue provenienti da nemici, uccisi durante o dopo la battaglia, e faceva volontieri considerazioni comparative sul gusto della carne indigena ed europea. Noi non siamo in fondo molto dissimili dal buon re Takumbao; anch'egli avrebbe probabilmente accusato di sentimentalismo chi gli avesse mosso delle osservazioni sopra il modo col quale trattava i suoi prigionieri e i suoi nemici.

Il principio della giustizia dovuta agli animali ci impone in primo luogo dei doveri verso gli animali domestici, questi lavoratori pazienti e fedeli, che ogni giorno, ogni ora compiono per l'uomo fatiche innumerevoli a prezzo di innumerevoli dolori. L'uomo non può privarsi del loro servizio, ma in compenso della libertà che vien loro tolta e del lavoro che vien loro imposto, deve ad essi nutrimento, riposo e benevolenza. Oggi la maggior parte delle bestie che servono all'uomo sono trattate con brutalità ripugnante: il cavallo specialmente, nel quale l'intelligenza e la sensibilità sono così altamente sviluppate, il più delle volte mal nutrito, estenuato dalla fatica, soggetto ad esseri violenti e crudeli, ne è la vittima più frequente e più degna di pietà. Un'altra sorgente di sofferenze per gli animali viene dal fatto che essi servono alla nostra alimentazione. Io non voglio qui discutere sulla necessità o non dell'alimentazione animale. E' un fatto che il movimento vegetariano è uscito dalla fase utopistica per entrare nella realtà e acquista sempre maggiore diffusione ed importanza. Ed è anche un fatto che il sentimento di ripugnanza che prova ogni persona sensibile al pensiero della macellazione si accentua sempre più e che questo fatto orribile è sottratto alla vista e considerato come una professione ignobile e degradante. Questi sono indizi che la riforma del regime si va lentamente compiendo e che in un avvenire più o meno lontano l'uomo non avrà più bisogno, per vivere, di divorare le carni degli altri animali. « Qualunque sia la mia abitudine personale (scrive Thoreau), io non dubito che la razza umana

nel suo cammino progressivo non sia destinata a lasciare l'alimentazione animale così certamente come le tribù selvaggie hanno abbandonato l'antropofagia quando sono venute a contatto con i popoli civili». Ma anche attualmente sarebbe dovere d'umanità attenuare almeno le sofferenze che i trasporti degli animali da grandi distanze e gli orrori dell'ammazzatoio infliggono ad essi inutilmente. Se noi dobbiamo uccidere gli animali per il nostro bisogno, che ciò avvenga almeno con la maggior pietà possibile, senza aggravare la morte con sofferenze dovute soltanto alla nostra crudele indifferenza.

Ma noi abbiamo naturalmente doveri verso tutti gli animali, anche verso quelli che vivono fuori della dipendenza dell'uomo. Le esigenze della difesa personale ci autorizzano a distruggere gli animali che metterebbero la nostra esistenza in pericolo o che recano grave danno alle nostre proprietà: ma noi siamo in dovere di risparmiare la loro vita e la loro libertà quando essi non ci offendono. In particolare dobbiamo energicamente ripudiare alcune usanze barbare che soltanto l'insensibilità abituale dell'uomo di fronte alle sofferenze animali può ancora mantenere in vita. La prima è quella di mantenere in prigione per semplice diletto animali selvatici, strappandoli alla loro vita naturale e libera e chiudendoli per il resto dei loro miserabili giorni in uno spazio ristretto che li riserba ad una lenta agonia; le sofferenze che provano gli animali chiusi nei serragli e gli uccelli chiusi nelle gabbie non compensano certo il piacere e il vantaggio che l'uomo può trarre dalla loro vita e dal loro canto. La seconda è quella di servirsi per i puri capricci del lusso e della moda di prodotti d'origine animale, ciò che naturalmente provoca la distruzione di innumerevoli animali, da cui questi prodotti vengono ricavati. Ciò si riferisce in primo luogo all'uso delle pelliccie che sono nella maggior parte dei casi un lusso barbaro ed assurdo. Ma si riferisce più particolarmente al commercio delle piume usate come ornamento, che dà luogo ad un vero sterminio barbaro di intiere specie

d'uccelli. Si può calcolare a 300 milioni il numero degli uccelli sacrificati ogni anno alla moda femminile. Perchè la piuma conservi la sua lucentezza, bisogna spogliarne gli uccelli ancora vivi; essi sono catturati con le reti: si strappa loro l'ala e la si porta a conciare ancora sanguinolenta. Gli uccelli così torturati non tardano a morire in mezzo a dolorose convulsioni. I veri responsabili di questi orrori non sono i cacciatori, ma le signore, che seguendo una moda odiosa, li provocano necessariamente. Quante persone portano vestiti di pelliccia o cappelli piumati senza rendersi conto che essi sono la causa prima di crudeli massacri di poveri animali innocenti! Io non dubito che molte di esse, se vi riflettessero un momento abbandonerebbero una abitudine che in fondo riposa soltanto sopra la vanità. La terza è quella della caccia, la più vana e la più ingiustificata delle violazioni del diritto dell'animale. Uccidere per necessità, è doloroso; ma cercare il proprio piacere nelle angoscie della morte di altre creature è d'una stupidità desolante! La caccia non è possibile che per una specie di indurimento e di insensibilità abituale: essa è una brutalità che nessuna necessità giustifica e che non dovrebbe sussistere in un paese in cui la giustizia e l'umanità fossero qualche cosa di più che semplici parole. Che cosa dire poi del barbaro uso di allevare in recinti animali per un massacro periodico compiuto con freddezza e ferocia senza pari? Questi divertimenti, barbaro avanzo della mentalità feudale, non sono per nulla dissimili dalla barbarie dell'anfiteatro romano.

Le terribili ed ingiuste sofferenze che l'uomo sotto i pretesti del bisogno, della moda, dello sport infligge all'animale non cesseranno certamente se non quando tutta la società si sarà penetrata d'uno spirito di carità e di giustizia vera e riconoscerà che anche l'animale ha accanto all'uomo i suoi diritti. Questo è un problema del resto che interessa profondamente l'umanità, perchè, come è stato osservato, per quanto terribile sia il destino delle vittime di questi atti di crudeltà e d'ingiu-

stizia, quello dei loro carnefici è ancora peggiore perchè si avviliscono e si degradano con questi atti medesimi. « Rinnegare così ostinatamente l'umanità è cessare di essere uomo, è diventare un demonio ». La legislazione sugli animali data dal 1822 in cui un primo atto ha sancito in Inghilterra il *jus animalium*, Da questo umile inizio essa ha fatto progressi continui, ma inadeguati sempre alle esigenze della coscienza morale odierna. E' dovere di ogni persona di sentire delicato concorrere a far sì che questa lacuna venga colmata; la legge, come è intervenuta a proteggere i fanciulli e le donne contro la brutalità dei loro tiranni domestici, così deve intervenire nell'interesse medesimo dell'umanità a proteggere tutti gli esseri senza difesa contro i cattivi trattamenti e le crudeltà dell'uomo. Una gran parte di questa riforma spetta naturalmente all'educazione; ai genitori, ai maestri, agli ecclesiastici. Anche in questo la nostra cultura intellettualmente così elevata è rimasta moralmente poco al di sopra del livello delle tribù barbare: ad essa risuonano ancora oggi come un rimprovero le parole profonde di Rousseau: « Uomini, siate umani; questo è il vostro primo dovere. Quale saggezza vi è per voi fuori dell'umanità? ».

VII.

A) I doveri che determinano la nostra condotta sia nella sfera della famiglia, sia in quella della patria e dell'umanità, si possono tutti ricondurre alle due virtù fondamentali della giustizia e della carità. La virtù della forza esige da noi che l'attività **nostra sia** un'affermazione coordinata coerente e continua della volontà nostra: che venga da essa eliminato tutto ciò che è unilaterale, momentaneo, instabile: la ragione afferma già in questa sfera la sua natura universale ed unica. La bontà esige che l'attività nostra sia coordinata con quella dei nostri simili in una volontà comune, nella quale possano concorrere tutti gli animi retti: perchè ciò che la volontà mia

riconosce come cosa retta e buona, deve, se veramente è tale, ottenere l'approvazione e il concorso di tutte le altre volontà buone. Così anche qui la ragione si afferma come accordo ed unità di tutti i voleri umani nell'obbedienza ad una legge che si impone come degna di reverenza a tutti i cuori. L'esame delle diverse sfere di attività ci ha già mostrato quali siano in ciascuna di esse i doveri di giustizia e di carità: non ci rimane ora che di riassumere circa l'una e l'altra i punti essenziali, unendovi alcune considerazioni generiche.

La giustizia è la parte negativa della bontà. Essa ci vieta di offendere con la nostra azione quella sfera di attività che è riservata ad ogni individuo e che costituisce il campo del suo diritto. Determinare esattamente questo campo, definire con precisione quali siano gli atti moralmente ingiusti è senza dubbio tanto difficile quanto il dare una definizione filosofica della giustizia. Vi è tuttavia in ciascuno di noi un senso naturale di equità che, nella pratica, ci avverte, se noi non ne soffochiamo volontariamente la voce, di ciò che è giusto od ingiusto; una specie d'istinto che ci guida anche là dove la riflessione non saprebbe tradursi in concetti e regole precise. Il pensiero comune traduce questa delimitazione istintiva nel concetto di eguaglianza: non è forse l'uguaglianza davanti alla legge il simbolo della giustizia? Ma questo concetto rappresenta, come si è veduto, più un'esigenza che uno stato di fatto; esige non l'uguaglianza pura e semplice, ma l'esclusione di ogni disparità accidentale, irrazionale, non fondata moralmente ed assegna così ad ogni individuo una certa sfera di svolgimento e di azione: quella che meglio si concilia col bene razionale della totalità. Questa sfera d'azione delimita il diritto dell'individuo: diritto che se anche non è giuridicamente sanzionato, è sempre un diritto morale, la cui violazione costituisce un'ingiustizia.

La giustizia è pertanto nella massima parte dei casi una virtù negativa, un esercizio di astensione da ogni lesione del diritto altrui. Ma poichè ciascuna di queste sfere d'attività in-

dividuale si può esplicare soltanto per mezzo d'un continuo contatto e scambio d'azione, così nasce dal dovere del rispetto dell'altrui diritto anche l'esigenza che questo scambio non alteri l'equilibrio stabilito dall'equità: è perciò che ad ogni prestazione o cessione corrisponde un'azione o restituzione corrispondente dall'altra parte. Da questa esigenza viene un'altra classe di doveri di giustizia che, positivi in apparenza, si riducono però anch'essi in fondo al rispetto del diritto altrui: e cioè i doveri relativi alle nostre obbligazioni. Anche qui vi è un diritto positivo delle obbligazioni, che ha la sua espressione nelle leggi civili: ma vi è anche un dovere morale che si estende in una sfera ben più vasta dei nostri obblighi civili. Esso ci impone non solo di adempiere con scrupolosità e con buona volontà ai nostri obblighi giuridici: ma anche di corrispondere con delicatezza a tutti gli obblighi puramente morali. A questo dovere si riconduce l'obbligo della gratitudine: l'ingratitudine non è solo assenza di carità e di delicatezza, ma anche ed in primo luogo un peccato contro la giustizia.

Lo scambio d'azione tra le singole sfere dell'attività individuale non tende verso un semplice equilibrio che sia come la neutralizzazione di altrettante potenze ostili; ma è un processo di unificazione, un passo verso la costituzione di volontà dell'ordine superiore, come la famiglia e lo stato, le quali in sè contengono la ragion d'essere e le finalità supreme dell'azione individuale. Dal rapporto dell'individuo con queste verità superiori nasce una particolare classe di doveri di giustizia, per i quali è imposto all'uomo di cooperare, per quanto il posto che egli occupa nell'insieme lo esige, alla conservazione ed allo svolgimento di queste unità collettive. Essi sono sempre in fondo doveri verso la società, familiare o civile, anche quando si traducono in doveri verso individui singoli, come dei genitori verso i figli, dei figli verso i genitori e simili.

B) La giustizia sembra una virtù elementare e facile: chi

non ha l'illusione di essere un uomo perfettamente giusto? La carità appare sì come un atto eroico, del quale è lecito trarre qualche vanità: ma chi si vanta di essere giusto? e tuttavia niente è più raro fra gli uomini della vera giustizia: la maggior parte degli uomini non fa pompa della carità che per nascondere e scusare a sè la propria ingiustizia. La carità è una attività intermittente, consta di atti isolati: la giustizia deve invece essere un abito costante, un'astensione di tutti i momenti. L'atto della carità ha per sè l'impulso momentaneo e violento della pietà: la giustizia ha contro di sè la resistenza sorda e costante dell'egoismo che non tace mai nel cuore dell'uomo. L'uomo dalla natura e dall'istinto della conservazione è tratto all'egoismo: noi lo vediamo bene nel bambino che ci rappresenta sotto tanti rispetti l'uomo nello stato di natura. E questo egoismo è molto spesso un egoismo inconscio, persuaso ingenuamente del suo diritto: quanto spesso non vediamo gli egoisti accusare di egoismo coloro che ad essi resistono in nome di un interesse impersonale e superiore!

La lesione del diritto altrui può avvenire per due vie, per mezzo della violenza e per mezzo della frode: nelle età civili la seconda si va sempre più sostituendo alla prima. Il dovere della giustizia vieta quindi in primo luogo di offendere il nostro prossimo con la violenza. Bisogna naturalmente ricordare che con questo nome non s'intendono soltanto le offese brutali all'integrità fisica, che la legge designa e reprime: vi sono anche violenze morali che non sono punite dal codice e che tuttavia non sono meno funeste delle altre. E' un violento per esempio chi abusa del suo potere per infliggere umiliazioni ingiuste, fatiche eccessive: chi per l'incapacità di frenarsi avvelena con persecuzioni, cattive parole, scoppii d'ira, la vita di quelli che con lui convivono. Commette un'ingiustizia chi si vale dell'altrui debolezza, del bisogno, della passione per ricavarne lucri moralmente illeciti; commette un'ingiustizia il pubblico funzionario che nel suo ufficio abusa del potere di cui dispone per

deprimere, trattare duramente e respingere chi ricorre alla sua assistenza. In tutti questi casi è impossibile stabilire per mezzo di regole astratte fin dove si estenda il rispetto che dobbiamo all'altrui diritto: ma l'equità naturale ce lo determina abbastanza chiaramente in ogni istante ed anche l'uomo iniquo, se può per una specie di menzogna interiore cercare di giustificare dinanzi a sè l'agire suo, ne sente contro la sua volontà l'ingiustizia e sa benissimo nella sua coscienza dove ed in qual misura egli abbia offeso l'altrui diritto.

C) Un caso di coscienza affatto particolare ci è posto dalla violenza che viene esercitata in pro della giustizia, ossia per respingere un'altra ed ingiusta violenza. Il caso è relativamente più facile a risolversi quando ciò avviene non nell'interesse proprio, bensì nell'interesse della giustizia in generale: ossia quando si tratta di reagire all'ingiustizia che altri soffre, di difendere chi patisce un sopruso. Il dovere di resistere all'ingiustizia è in linea generica innegabile: noi sentiamo di fronte ad essa una specie d'indignazione istintiva, che ci spinge ad allearci con l'offeso contro l'ingiusto offensore. Questa indignazione in fondo è anche nel nostro interesse, perchè l'ordine del diritto è un interesse comune: chi assiste indifferente ad un'aggressione ingiusta favorisce la violenza e si prepara a diventarne un giorno o l'altro la vittima. Ma questo dovere ha i suoi limiti e ciò appunto può metterci talora dinanzi a problemi assai delicati: non reagire all'ingiustizia che si compie dinanzi ai nostri occhi può essere giudicato in molti casi, e non a torto, una viltà: ma d'altro lato voler vendicare tutte le ingiustizie non è un volersi addossare un'impresa disperata? In linea generale una coscienza equilibrata segue in questo punto un criterio che non è difficile mettere in luce. Il criterio dell'opportunità o non di una reazione all'ingiustizia ci è dato dal rapporto dell'ingiustizia con la reazione stessa. Non sarebbe conforme agli interessi medesimi della giustizia spendere, per rea-

gire ad un'ingiustizia di lieve conto, delle energie che potrebbero essere impiegate altrove con un risultato molto migliore. Non è giusto porre a repentaglio la nostra vita e la nostra fortuna per ingiustizie che non entrano nel campo della nostra attività abituale o che si possono combattere più utilmente con un'azione indiretta e continua: agire in senso opposto vuole dire spesso cedere non al senso dell'indignata giustizia, ma ad un'impulsività morbosa, alla vanità ed al puntiglio. Più degno di riflessione sarebbe il caso d'un'ingiustizia gravissima che si compisse sotto i nostri occhi e alla quale noi non potessimo reagire se non con sommo pericolo. Riflettere soltanto al risultato che la reazione potesse ottenere, non sarebbe sempre generoso: in certi casi anche il sacrificio apparentemente inutile ha il suo valore e la sua necessità ideale. D'altro lato non si può fare un precetto d'una condotta che in certi altri casi sarebbe soltanto una generosa follia. In questi casi debbono decidere le condizioni personali e quelle altre mille circostanze speciali che determinano volta per volta l'aspetto del caso di coscienza e che sole possono imporre questa o quell'altra risoluzione. Il solo precetto che si possa dare è quello di saper serbare anche in queste contingenze la freddezza e di giudicare rapidamente il caso con la ragione, senza cedere nè all'impulsività, nè all'egoismo: il meglio è di supporre un altro in simili condizioni, di ascoltare il giudizio della propria coscienza e di agire conforme a questo giudizio.

Un caso specialissimo di questa reazione all'ingiustizia ci è dato dalla delazione disinteressata, che non si presenta come la resistenza personale, cinta dell'aureola della generosità, anzi appare sempre, a torto od a ragione, come un atto di viltà. Anche qui tuttavia dobbiamo fare ricorso allo stesso criterio: bisogna che la reazione non provochi un male maggiore di quello che si vuole combattere. La delazione di colpe insignificanti oppure la denuncia di persone legate a noi con stretti vincoli sono da condannarsi: l'istituto della delazione che fiorisce nella

società di Gesù è riprovevole perchè distrugge i sentimenti di confidenza leale, di amicizia, di schiettezza, i quali hanno un valore ben più considerevole dei mali che si tratta di reprimere. D'altra parte quando non vi è altra via per togliere una grave ingiustizia, bisogna affrontare l'impopolarità della denuncia e saper dire altamente: «Io accuso!». Tanto più che talora occorre per questa pubblica denuncia un coraggio ben superiore a quello che possa esigere l'aperta resistenza al male. Lo stesso può dirsi anche della denuncia anonima che in generale è giustamente riprovata perchè la sua facilità e l'irresponsabilità completa del delatore offrono un vastissimo campo alle più ignobili persecuzioni e vendette: un'assoluta condanna non è nemmeno qui possibile e quando per specialissime circostanze può essere l'unica denuncia possibile, non solo non ha nulla di immorale, ma è un grave e penoso dovere.

D) La stessa domanda può venir mossa anche a proposito delle ingiustizie personalmente sofferte: ha il diritto l'uomo di rispondere ad esse con la violenza? Anzi, deve l'uomo reprimere le ingiustizie da lui sofferte così come reprimerebbe quelle patite da altri? La domanda sembra inutile: perchè lo stesso egoismo ci spinge a resistere al male. Ma quante volte per amore di pace, per bonarietà, per calcolo, lasciamo passare impunite delle piccole ruberie, delle piccole prepotenze, che non offendono direttamente e gravemente il nostro amor proprio! E quante volte anche ad offese più gravi noi non opponiamo altra reazione che il perdono! Dobbiamo dunque reagire o dobbiamo perdonare? Il fine e il criterio della condotta non può mutare nemmeno in questo caso: noi dobbiamo mirare non soltanto ad essere giusti per conto nostro, ma a favorire con la nostra condotta la causa della giustizia tra gli uomini. Di fronte ad un'offesa, nell'alternativa fra il perdono e la reazione, dobbiamo chiederci: che cosa sarà più utile alla giustizia? In linea generale la reazione è anche qui un dovere: chi subisce delle offese

senza reagire favorisce la prepotenza dell'offensore ed è causa indiretta dei torti che subiranno gli altri. Però valgono anche qui le limitazioni alle quali sopra si è accennato: e soltanto il tatto personale può decidere sulla maggiore o minore convenienza morale d'una reazione. Il precetto evangelico del perdono alle offese rappresenta un ideale della condotta: esso dice che la società sarà tanto più perfetta quanto più le offese potranno essere perdonate e che noi fin d'ora dobbiamo indirizzare tutta la nostra condotta verso questa massima. Ma esso non può costituire una legge da applicarsi attualmente in ogni singolo caso: è bene anche per l'ideale evangelico del perdono che in una società di violenti la violenza malvagia venga oppressa dalla violenza che è al servizio del bene: soltanto così si costituirà gradualmente uno stato sociale nel quale sarà possibile applicare sempre più largamente la legge del perdono. Questa legge può valere invece anche attualmente quando la generosità può raggiungere lo stesso effetto del castigo: quando anzi il rendere bene per male può svellere dalle radici la volontà ingiusta e fondare più rapidamente e stabilmente che qualunque vendetta uno stato pacifico ispirato all'amore ed alla giustizia. Così per esempio il perdono è da consigliarsi quando l'offensore stesso si mostra pentito: oppure nei rapporti con parenti, amici, colleghi, dove la frequenza dei rapporti addurrebbe, se si volesse reagire ad ogni minima offesa, uno stato di guerra continua; mentre la generosità può facilmente convertire anche l'animo più mal disposto e mutare in benevolezza l'antica inimicizia.

Questo criterio ci segna anche la via che dobbiamo seguire di fronte ai nostri nemici. Poichè non è dato purtroppo a nessuno di svolgere la propria attività senza contrasti, è giusto sacrificare all'amor della pace e della carità tutto quello che è possibile sacrificare senza rinnegare la dignità ed i proprii principii. Bisogna giudicare anche i nemici con serenità, chiaroveggenza e benevolenza: anzi essere loro un poco grati del be-

ne che ci fanno col metterci davanti agli occhi le nostre debolezze, coll'apprenderci cose dolorose ma salutari. Però tutto questo deve avere un limite :il quale è segnato dal dovere della dignità che dobbiamo a noi stessi e della giustizia che dobbiamo agli altri. La generosità non deve essere una dedizione che implori l'altrui buon volere; ciò che è anche quasi sempre inutile, perchè gli uomini in genere corrispondono male alla bontà eccessiva. Per poter essere buoni, dice giustamente La Roche foucauld, bisogna che gli altri siano persuasi di non poter essere cattivi con noi impunemente. Quando abbiamo sacrificato tutto quello che la coscienza ci permette, non dobbiamo esitare a reagire energicamente in nome della stessa giustizia; senza odio, nè ira, ma anche senza colpevoli debolezze; non per dare sfogo al risentimento personale, ma per difendere il diritto offeso ed opporre risolutamente un limite alla tracotanza dei violenti.

E) La giustizia ci vieta in secondo luogo di offendere il nostro prossimo con la frode: sopra questo dovere, che costituisce la virtù della veracità, è necessario, appunto in ragione dell'importanza sempre maggiore che la menzogna e la frode assumono nella società civile, insistere più lungamente. Come la violenza, la frode è sempre un'ingiustizia, cioè un'offesa interessata del diritto altrui. Si può mentire per un calcolo utilitario come si può mentire per vanità, per darsi dell'importanza o per malignità, per godere dell'inganno altrui: ma in fondo anche queste ultime forme procedono dal desiderio egoistico di dare un certo rilievo al proprio io, di creare a sè stesso una superiorità sugli altri. Però la menzogna ha, in più, un carattere di bassezza. La menzogna è propria dei deboli e dei vili: l'uomo coraggioso che ardisce procedere con la testa alta, non ha bisogno di chiamare in proprio aiuto gli artifizi delle anime oblique. L'azione sociale della menzogna è quella stessa della violenza: essa distrugge l'armonia e l'accordo delle volontà umane. La violenza genera l'avversione, il rancore, l'odio, la ribellione: la frode ge-

nera la sfiducia reciproca, la diffidenza, il disprezzo. Quando la menzogna s'introduce nella famiglia o nell'amicizia, ogni vincolo è rotto: noi non possiamo più nutrire nè fede nè affetto per chi nel suo interesse ci inganna: noi ci rivoltiamo contro il pensiero di diventare strumenti ingenui del suo celato egoismo.

Si può peccare contro la veracità in due modi: col dissimulare e col mentire. Non ogni dissimulazione è contro la veracità: ma è tale quando per essa si nasconde ciò che si avrebbe il dovere di dire altamente. La veracità non esige che io debba in ogni occasione dire al primo venuto tutto quello che io penso o sento; vi sono anzi delle circostanze nelle quali la riservatezza è segno di serietà e di delicatezza. Bisogna farsi della veracità un ideale, non un idolo. Uno spirito delicato non ama mettere in mostra i suoi sentimenti: vi sono nello spirito finezze che noi nascondiamo a tutti con cura gelosa, come se il contatto altrui le profanasse. Anzi la veracità proscrive egualmente come fatuità e debolezza l'incapacità di difendersi dall'ambiente mediante un prudente riserbo e la pretesa di portare in giro semplice e nuda la verità in mezzo ad uomini, per i quali la sua sola esistenza è già un'offesa. *Responde stulto,* dice la Scrittura, *iuxta stultitiam suam.* La riserva non esclude affatto la veracità: vi sono silenzii e parche risposte che sono più eloquenti d'ogni discorso. Ma anche qui è facile trascorrere dalla riserva alla dissimulazione colpevole: vi sono pure dei silenzii che sono una condiscendenza priva di dignità, delle adesioni compiacenti che sono piccole viltà. Certamente poi pecca contro la verità e la giustizia chi, avendo il dovere di professare la verità, la tace o la vela per rispetto umano, per interesse, per paura. Noi non siamo tenuti certo a rivelare a tutti le nostre convinzioni: ma non possiamo approvare chi per rispetto umano o per paura è sempre del parere del suo interlocutore. Noi non condanniamo coloro che in tempi tristi hanno dissimulato le loro opinioni religiose per salvare la loro pace; ma riserbiamo

la nostra ammirazione a quelli che della verità sono stati coraggiosi testimonii anche a prezzo della vita.

La menzogna vera e propria è frode attiva, affermazione di cosa non vera. La questione, di facile soluzione in riguardo alla dissimulazione, ci si presenta qui sotto forma assai più grave: può essere lecito il mentire? Certo non mancano dei moralisti che hanno predicato agli uomini una veracità assoluta: ma anche la più semplice osservazione ci mostra che si tratta qui d'un semplice ideale che, quando venisse imposto come legge assoluta agli uomini, condurrebbe ad infiniti assurdi. Vi sono delle menzogne non soltanto lecite, ma sublimi: e chi oserà condannare la menzogna pietosa del medico o dell'amico? Una sincerità assoluta è impossibile: tutta la nostra società è intessuta di menzogne essenziali, e come dice Sainte-Beuve, se per un minuto solo si attuasse la decisione di dire tutto ciò che si pensa la società crollerebbe. Tutte le regole dell'urbanità non sono in fondo altro che menzogne: per esse l'uomo, che è in generale naturalmente egoista, avido, ostile al suo simile, viene, almeno nelle apparenze esteriori, trasformato in un essere sollecito più d'altrui che di sè stesso, pieno di riguardi, disinteressato. Ora ciò costituisce certo una menzogna: ma sarebbe grossolano volervi vedere una frode: anche queste sono pietose, salutari menzogne, colle quali l'umanità si illude di essere un poco migliore di quello che è ed illudendosi coopera a diventare realmente migliore.

Tuttavia, pur considerando la verità assoluta come un semplice ideale, bisogna tener presente che essa deve costituire il nostro punto di mira costante e che ad essa è lecito sottrarsi solo quando l'intransigenza costituirebbe nel complesso un'ingiustizia maggiore. Un'eccessiva condiscendenza alle pietose menzogne porta con sè, di fronte ad un esiguo e momentaneo vantaggio, i frutti funesti della menzogna: la perdita della fiducia altrui, la deviazione dalla diritta unità del carattere, l'abitudine alle piccole slealtà; ed è sempre, anche se rivolta a buoni fini,

un sintomo di debolezza e di doppiezza, che contrasta con i doveri della dignità e del coraggio civile. Come è facile vedere, si presenta anche qui per la menzogna la stessa impossibilità di stabilire delle massime assolute, che abbiamo visto per la violenza: qui entra in azione una specie di tatto morale che non ha bisogno di ammaestramenti. In linea generale si può dire che sono menzogne da evitarsi quelle che ci sono imposto solo dalla debolezza o da un calcolo egoistico; non dalla considerazione d'un bene morale obbiettivo. Così per esempio è inutile ostentare le proprie convinzioni ed in certi casi è anche conveniente dissimularle; ma non per il timore dei giudizi e degli scherni del pubblico: ed in nessun caso è ammissibile l'ostentazione ipocrita di credenze e di pratiche nelle quali non si ha fede sincera. Non sempre è necessario fare di fronte al primo venuto la confessione delle proprie opinioni: ma è bene saper dire con risolutezza il proprio avviso quando il nasconderlo sarebbe una viltà o costituirebbe un torto verso un assente.

A queste riflessioni è bene poi sempre aggiungere un'ultima e più alta considerazione circa il valore morale e, direi quasi, religioso della verità in sè stessa, fatta astrazione dai rapporti con questo o quell'individuo. La verità è il bene umano più alto e comprende in sè anche la forza e la giustizia; possiamo noi concepire una giustizia fondata sul falso? Perciò anche là dove il vero ed il falso sembrano essere indifferenti al bene privato e pubblico, ciò realmente non è; la verità compendia sempre in sè, anche se pel momento sembra straniera ad ogni interesse umano, una giustizia superiore ed universale che riflette gli interessi più profondi dell'umanità.

F) La virtù della veracità ha il suo fondamento affettivo ed impulsivo nella franchezza. Ma la franchezza è una qualità del temperamento, non una virtù; è una dote simpatica, ma impulsiva, che spesso parla anche quando deve tacere. La veracità invece è franchezza voluta per riflessione, franchezza ra-

zionalmente disciplinata, che sa possedersi e contenersi: l'uomo sincero sa unire all'amore della verità la padronanza dei suoi atti e delle sue parole, per cui non dice nulla che sia contro le massime della prudenza o della discrezione. Anche la veracità ha quindi bisogno d'un lungo periodo di auto-educazione: nessuna virtù è più difficile a conquistarsi. Non basta, si comprende, proporsi di dire senza veli in tutti i momenti quello che si pensa: tanto varrebbe quanto educarsi al coraggio gettandosi senza precauzione contro tutti i pericoli. Per creare in sè questo prezioso abito giova innanzi tutto fare appello al senso della dignità personale, del sano orgoglio e ricordare che senza sincerità non vi è vera forza.

La sorgente della maggior parte delle piccole insincerità della vita sta infatti in quella falsa bontà che deve dirsi piuttosto pusillanimità, per cui non si vuole urtare nessuno, non si osa dire con schiettezza quello che sarebbe doveroso dire, non si ha l'energia di dire un « no » chiaro ed onesto che dissipi ogni illusione. Questa apparenza falsa della bontà che scivola ad ogni passo nella doppiezza è già per sè spregevole perchè rivela un animo fiacco, privo di energia morale: ma è tanto più da condannarsi in quanto con la sua onesta apparenza d'una bonaria cordialità si rende strumento più o meno incosciente di innumerevoli ingiustizie ed è sotto questo riguardo una delle forme più subdole e pericolose dell'egoismo. Necessario è quindi in secondo luogo contrapporre alle occasioni ed alle tentazioni che invitano alla menzogna il sentimento innato della giustizia che noi dobbiamo a tutti gli uomini: educarsi alla sincerità vuol dire ancora fortificare in sé l'abito della rettitudine, considerare come una frode vergognosa le mille piccole slealtà che la paura di compromettersi, la timidezza, il rispetto umano, la paura del ridicolo strappano ogni momento alla debolezza umana.

Sappi perciò tacere, se le circostanze lo esigono, ma non indurti mai ad approvare attivamente, nemmeno per gentilezza,

giudizi ai quali non partecipi: e dove il silenzio suonerebbe consenso, sappi essere del vero non timido amico. In mezzo alle parti ed alle controversie sappi astenerti recisamente o prendere nettamente il tuo posto, fuggendo tutti i mezzi termini, gli atteggiamenti equivoci, i quali non riescono infine che a renderti sospetto e spregevole agli occhi di tutti. Sii largo di aiuto e di consiglio se ne sei richiesto: ma quando non è possibile sappi esprimere il tuo rifiuto con decisione senza pascere chi ti richiede con vane promesse o consolazioni inutili, come fanno generalmente per debolezza, per calcolo o per abitudine i potenti: i quali colmano chi viene ad essi di speranze e di promesse, per dimenticarsene appena gli hanno voltato le spalle. Evita ogni forma di condiscendenza e di gentilezza esagerata, che è servilità ed inganno: non promettere se non quanto vuoi mantenere, non alimentare speranze che sai esser false. E' molto più semplice in tutti questi casi saper opporre una risposta cortese, ma esplicita che non divincolarsi in mille piccole menzogne che confinano con la disonestà, che nocciono in fin dei conti a chi domanda e che finiscono per lasciare di noi l'impressione di persona debole e poco leale.

G) E' bene rivolgere uno sguardo in modo speciale a due forme della menzogna che presentano una gravità particolare, l'adulazione e la maldicenza. L'adulazione è una menzogna che consiste nel prodigare ad altri lodi non sincere od almeno non totalmente sincere. In fondo anch'essa è sempre una frode: l'adulatore paga con i gettoni della vanità e si attende in ricambio o il favore d'un uomo influente o la grazia d'un nemico o un servizio od anche solo una benevolenza generica che potrà venire più tardi sfruttata. Gli uomini vanitosi adulano anche per essere alla lor volta adulati: e pregustano nel complimento che fanno la dolcezza di quelli che si attendono. L'adulazione è una menzogna tanto più riprovevole in quanto essa congiunge alla mancanza di sincerità la servilità; e perciò dimostra un animo privo di dignità, un'assenza completa di ogni valore morale.

Come un peccato contro la sincerità deve considerarsi anche la maldicenza. Non ogni biasimo rivolto contro il prossimo merita il nome di maldicenza: dinanzi allo spettacolo che offre l'umana convivenza, chi può veramente dar torto all'uomo generoso che ad un cuore amico confida le sue amare esperienze, le sue giuste indignazioni, il suo severo giudizio? La vera maldicenza comincia soltanto quando il rilievo degli altrui difetti procede da un celato senso di gelosia o di rancore: e quando questo rilievo è fatto dietro le spalle, con subdole reticenze, con malignità insidiosa, con doppiezza sleale. Colui che trova qualche cosa a riprendere in altri e ne mormora di nascosto, non pecca tanto per la riprensione giusta od ingiusta quanto per la finzione che commette quando conserva viso e modi di amico con colui che egli diffama di nascosto: l'uomo leale o tace o dimostra senza viltà la sua disapprovazione. La maldicenza non è tanto universale se non perchè essa è come il rovescio della vanità: deprimere gli altri è anche un modo di elevare sè stesso. Perciò è naturale che le persone che non hanno per sè alcun valore godano nel deprimere i meriti degli altri: in quest'opera si incontrano facilmente con tutti i loro pari, animati dallo stesso desiderio, avidi dello stesso piacere. Un comune istinto di bestie malvagie li riunisce: anche se non simpatizzano fra loro per tanti altri rispetti, il piacere di incrudelire vilmente contro un assente che fa ombra dà subito loro modi, confidenze, tenerezze di vecchi amici: l'egoismo li divide, ma la maldicenza li unisce.

I difetti e le debolezze innumerevoli degli uomini, anche dei migliori, offrono purtroppo alla maldicenza una materia inesauribile: la vanità personale, le competizioni, il bisogno di distrarsi con qualche conversazione interessante fanno sì che spesso si dica male degli altri non per vera malvagità, ma per leggerezza: le conversazioni degli uomini sono fatte per metà di maldicenze. Bene è tuttavia guardarsi anche da questa leggerezza per non aprire l'animo ad un'abitudine spregevole: ed anche perchè vi è nella stessa maldicenza leggera, fatta di indifferenza e

di spirito qualche cosa di vile che è incompatibile con un animo dignitoso e diritto. Non è riprovevole giudicare aspramente chi merita un aspro giudizio: ma non bisogna che il giudizio aspro e schietto diventi un'accusa mormorata dietro alle spalle: bisogna sopra tutto conformare al giudizio anche il nostro contegno verso la persona che abbiamo giudicato. E poichè è raro che la giustizia e la convenienza ci possano consigliare un'attitudine così decisa, è bene in generale, dappertutto dove si esige una certa armonia esteriore di rapporti, astenersi, fuori dalla cerchia strettamente intima, dal pronunciare giudizi sulle persone che sono con noi in contatto. Raramente si può dire bene d'un uomo con sincerità; ma dirne male occultamente è un atto che è ugualmente contrario alla generosità ed alla dignità del carattere.

H) Alla giustizia si possono ricondurre tanti fra quei piccoli doveri che, se non hanno per sè la sanzione austera della legge morale, ci sono tuttavia imposti dal costume, dalle convenienze, dalle esigenze della convivenza sociale e che si riassumono nella virtù della cortesia. Schopenhauer avvicina invece la cortesia alla carità e la considera come una specie di compatimento convenzionale reciproco per cui gli uomini chiudono gli occhi sulla comune miseria morale ed intellettuale e convengono di non rimproverarsela a vicenda. Il vero è che la cortesia è come il compimento della bontà in genere, è la bontà applicata alle piccole cose, estesa a tutte le piccole circostanze; perciò essa comprende in sè tanto atti di carità quanto atti di giustizia.

Vi è una cortesia formale, fondata sopra un'esigenza di stretta giustizia: che non è se non l'esigenza del rispetto che dobbiamo ad ogni persona umana, appunto in quanto persona. Tutte le manifestazioni esteriori della cortesia sono, sotto questo aspetto, espressioni simboliche di rispetto, di subordinazione. Esse non hanno quindi alcun valore personale: noi le dobbiamo a tutte le persone, anche ai nostri inferiori: esse sono soltanto il riconoscimento dell'uguaglianza morale che vi è fra

tutti gli uomini e del vincolo che a tutti deve unirci. Sotto questo riguardo la cortesia è anche prudenza e saggezza di vita: è inutile farsi dei nemici col rifiutare un tributo che non ha in sè stesso alcun valore. Sii dunque cortese con tutti per prudenza, per convenienza e anche per bontà. Non però esageratamente cortese; con i superiori e con i pari la cortesia eccessiva confina con la servilità, con gli umili essa appare come una degnazione che lascia quasi l'impressione d'un'elemosina. E non credere sopratutto che doti o meriti eminenti ti dispensino da questo piccolo dovere sociale, ti autorizzino a trascurare le leggi della convenienza e della cortesia. Un sottile moralista osserva che ai grandi uomini vengono più facilmente perdonati i grandi che i piccoli difetti. Le piccole mancanze agli usi della convenienza sociale eccitano facilmente il riso, il risentimento o il disprezzo, laddove le grandi qualità non si rilevano tutti i giorni nè in tutti; sì che in tal caso i grandi uomini finiscono per essere conosciuti nel loro ambiente quotidiano più per le loro debolezze e le loro miserie che non per le loro doti più eminenti.

Ma vi è anche una cortesia che è qualche cosa di più d'una espressione simbolica di rispetto: la *cortesia cordiale,* che è manifestazione della carità applicata alle piccole contingenze della vita, gentilezza d'animo, senso di pietà e di fraternità umana. Come la carità, con la quale confina e si confonde, essa si rivolge specialmente agli umili, agli inferiori, a quelli che hanno bisogno di noi: e si traduce nel trattamento affabile e sereno, nell'interessamento cordiale, nell'attenzione premurosa verso gli umili ed i semplici che il mondo neglige o deride.

Un aspetto particolare della cortesia merita d'essere qui messo singolarmente in rilievo ed é la puntualità: virtù così poco osservata e tuttavia così piena di significato! Perchè non solo la precisione è segno di ordine interiore, di energia, di dominio della volontà sopra se stesso e le cose: ma è anche segno di sincero rispetto e di squisita rettitudine verso gli altri. L'abi-

tuale mancanza di precisione negli impegni e nei rapporti della vita tradisce sempre, checchè si dica o voglia, una scarsa preoccupazione per i diritti e le suscettibilità altrui, è una manifestazione significativa di egoismo e di ingiustizia nelle cose della vita: qui la scortesia trapassa già veramente nella sfera morale e confina con l'indelicatezza e la scorrettezza.

VIII.

A) Noi non siamo debitori agli altri soltanto di ciò che la giustizia esige: il precetto negativo che ci vieta di fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi deve essere completato con il precetto della carità e dell'amore: ama il tuo prossimo come te stesso. Anche della carità dobbiamo dire ciò che si è detto della giustizia: che essa è una virtù assai più rara di quello che le apparenze possono far credere. Pochissimi sono quelli che danno per vero spirito di carità: i più danno per vanità, per rispetto umano, per interesse: ed ancora danno ciò che ad essi è superfluo, ciò che in fondo non posseggono legittimamente. La vera carità è in generale esercitata soltanto dai poveri: l'aiuto fraterno e lo spirito di sacrifizio sono assai più frequenti tra gli umili che non nelle classi ricche, dove invece imperano l'egoismo, la rapacità, la durezza e il mal celato sprezzo verso i poveri e i maltrattati dalla fortuna.

L'origine della carità è nella compassione: ma la disposizione alla compassione, quella che potremmo dire la bontà naturale dell'animo non è ancora la vera bontà: essa può in certi casi essere sorgente di bene, ma, abbandonata a sè, è come tutte le disposizioni momentanee del sentimento, cieca, ineguale, poco efficace. La bontà naturale non è il più delle volte se non una specie di debolezza sensuale, una incapacità di resistenza al dolore causato dalla simpatia con gli esseri che soffrono. Perciò spesso le persone tenere di cuore si occupano quasi più di sè che degli altri: si compiacciono e quasi direi

godono per una specie di vanità, del loro dolore che, del resto, è cosa tutta passeggera e superficiale. Il loro desiderio di sollevare il dolore altrui raramente si traduce in un'azione utile: esso si sfoga in lacrime, in lamenti, in svenevolezze che o non servono a nulla o non hanno altro risultato che di aggravare ancora il dolore altrui. Ed anche quando sembra tradursi in azione, questa è diretta più che ad altro a far cessare il proprio dolore: l'aiuto, l'elemosina, il benefizio sono concessi per appianare momentaneamente una situazione dolorosa non meno a sè che ad altri, non procedono da una volontà veramente rivolta al bene altrui. Onde non è meraviglia che questa carità superficiale ed apparente si metta qualche volta in contraddizione con la stessa giustizia. Gli spiriti senza vigore e senza profondità, nei quali la vita morale non si è affermata con energia e stabilità come un sicuro sistema di principii, passano con la massima facilità da un sentimento all'altro, dalle lagrime al riso, dall'effusione al dispetto ed alla durezza. La loro coscienza è sempre schiava dell'istante: l'oggetto che in quel dato momento li preoccupa esclude dalla coscienza ogni altra considerazione e li precipita ad un'azione avventata ed esagerata. Il sentimento di pietà, che nelle persone equilibrate può essere il principio di tante buone azioni, si congiunge qui con la cecità e con la debolezza e può indurre a larghezze che poi vengono rimpiante sia perchè non corrispondenti alla facoltà di chi le compie, sia perchè non sempre meritate da chi le riceve. In modo particolare questa generosità eccessiva si compie generalmente a danno dei diritti di altri individui: che non essendo presenti alla coscienza in virtù di un sentimento altrettanto forte ed impulsivo, sono ingiustamente posposti ad un interesse alieno, che non ha altra preminenza se non quella di essere congiunto ad un sentimento fugace e violento. Quanti vengono considerati nella società come persone generose ed espansive pronte al sacrificio verso gli altri, mentre ogni giorno negligono o non adempiono che forzatamente e con grettezza

ai più sacri doveri verso i loro intimi! Quanti si considerano come persone generose perchè hanno pronte le lacrime o il piccolo soccorso, mentre sistematicamente mancano ai più semplici e fondamentali doveri di giustizia! Esse rassomigliano a Massimiliano Giuseppe Re di Baviera, che distribuiva ogni mattina generosa elemosina a schiere di mendicanti di ogni grado e classe, mentre gli impiegati dello stato aspettavano inutilmente per mesi e mesi il loro stipendio.

La disposizione naturale alla pietà deve, per diventare vera carità e non degenerare in un sentimentalismo superficiale che spesso è l'opposto della carità, venire educata e sottoposta al controllo della ragione: deve cioè diventare una volontà uguale, costante, perfettamente conscia dei suoi doveri e dei mezzi che è necessario usare per adempierli. Le miserie che ci stanno intorno sono innumerevoli e l'uomo di cuore può ben ripetere in sè il detto che chiude i drammi buddistici: «Possano tutti gli esseri viventi essere liberi dal dolore!» Ma l'azione nostra non può estendersi a tutti gli esseri che soffrono; ciascuno, secondo le sue condizioni, ha il compito più o meno rigorosamente limitato. A chi deve andare il nostro aiuto? Ed in qual misura? E quale è il modo più conveniente di recare questo aiuto? Queste sono le domande alle quali deve, con rapida riflessione rispondere ogni uomo quando s'accinge ad un'opera di pietà. Anche in questo campo l'attività sua deve essere coordinata con l'insieme della attività sue ed altrui, proporzionata al fine e costante. L'atto isolato e subitaneo, come quello di chi largisce l'elemosina ad un mendicante, è in generale insufficiente od inutile: la curiosa inchiesta d'un giornalista che si è fatto mendicante per qualche tempo ha mostrato che la massima parte delle elemosine così fatte vanno ai professionali della mendicità e favoriscono solamente il vizio.

B) La prima condizione perchè l'atto di carità sia razionale è che esso non offenda la giustizia: l'attività che noi ero-

ghiamo come un dono munifico non deve essere rubata a qualcuno che possa sopra di essa vantare un più reale diritto. Questo vuol dire in primo luogo che la carità non deve andare mai oltre alla stessa giustizia che noi dobbiamo a noi medesimi: contenere l'impulso della pietà nei suoi giusti limiti vuole anche dire assicurare ad esso il più alto effetto possibile. E' dovere di carità p. es. dare a quelli che hanno bisogno, ma se io dovessi dare a tutti quelli che hanno bisogno, dovrei spogliare me stesso di tutto il mio e mettermi così in condizione di non poter mai più essere utile nè a me nè agli altri. E' ugualmente dovere assistere gli altri nei loro dolori e nelle loro miserie. Ma se io mi occupassi unicamente degli altri, dovrei trascurare la mia vita, i miei doveri, i miei uffici: e così ridurmi in condizione di poter essere agli uomini assai meno utile di quello che possa essere attualmente. Bisogna quindi che il sacrifizio venga subordinato alle numerose circostanze che ciascun caso implica: soltanto il tatto morale può volta per volta determinare che cosa ci imponga la carità. Nei casi di gravi calamità pubbliche, quando più urgenti e dolorosi sono i bisogni, può essere doverosa una larghezza che in momenti normali potrebbe parere una generosità folle: vi sono condizioni personali che possono fare della carità un dovere in una certa misura piuttosto che in un'altra. Si danno anzi circostanze nelle quali può essere prescritto anche il totale sacrifizio di sè: la suora di carità compie un alto dovere che però non potrebbe essere imposto a tutti senza che ne venissero a soffrire gli interessi della carità stessa. Ciò vale particolarmente per i casi nei quali noi abbiamo speciali e stretti doveri di carità verso determinate persone, che non potremmo negligere per altre senza peccare gravemente. Un padre di famiglia che sperperasse in beneficenze estranee il patrimonio dei suoi figli non sarebbe certo un uomo caritatevole; e così se si trascurasse la sfera a noi più vicina, dove più sicura, chiaroveggente ed efficace può essere la carità, per dedicarsi a miserie lontane e quasi ignote, ciò condurrebbe solo ad uno sperpero

della carità: in molti casi a mettere in contrasto questa pretesa carità con la giustizia e perciò in fondo con la carità stessa. Il noto precetto evangelico di vendere il proprio e distribuire il ricavato ai poveri può quindi costituire una specie di monito ideale ad una società tutta intenta alla cupidigia del guadagno, un preannuncio del disinteresse assoluto che regnerà nella società perfetta, ma non può essere preso nel senso letterale. Se tutti distribuissero i loro beni ai poveri, i ricchi d'oggi sarebbero i poveri di domani: e infine dove si troverebbero ancora i poveri che volessero accettare i beni dimessi dagli altri? Per la stessa ragione mi è parso sempre inumano ed ingiusto il noto precetto nel quale l'ascetismo cristiano ha voluto trovare motivo a condannare dal punto di vista della morale religiosa più rigida gli stessi affetti della famiglia: l'atto di S. Francesco Saverio che in procinto di partire per l'India non devia dalla sua strada nemmeno per vedere la vecchia madre che lo attendeva non mi è mai sembrato un atto eroico. Può essere che vi siano dei casi nei quali un dovere superiore imponga anche ai più santi affetti un duro, ma giusto sacrifizio; questo però non esclude che la carità debba sempre esercitarsi con tenera bontà, in primo luogo verso quelli che vi hanno il più sacrosanto diritto.

C) Questa pietà sentimentale in nessun punto si esercita con tanta palese ingiustizia e con tanto danno sociale quanto in quella falsa pietà verso il delitto, che è uno dei segni più palesi e più tristi della presente disgregazione sociale. L'abolizione delle atrocità penali d'un tempo è stata un reale progresso ed un benefizio; del resto lo spettacolo pubblico del patibolo e dei tormenti non valeva tanto ad intimorire il malfattore quanto a rendergli famigliare lo spettacolo terribile della morte legale e ad eccitare i sentimenti barbari ed immondi della plebe che vi assiste. Ma la giustizia severa della legge, la protezione inesorabile contro gli istinti rapaci e sanguinarii degli individui irreducibili ad una pacifica e laboriosa convivenza sociale, è un

dovere non meno sacrosanto della pietà che si deve ad ogni colpevole in quanto è uno sventurato: all'azione repressiva della giustizia sociale sono legati non soltanto i più alti ideali della società stessa, ma anche la pace, la sicurezza, la vita di innumerevoli individui miti ed indifesi che sono per lo meno altrettanto quanto i primi degni di attenzione e di pietà. Questo senso di indulgenza eccessiva verso la colpa si spiega negli antichi filosofi: sia come reazione contro la crudeltà dei supplizi, sia come conseguenza della dottrina ad essi cara, secondo la quale il malfattore è tale soltanto per l'ignoranza in cui si trova circa la natura del bene e del male. Ma nella società presente esso è semplicemente un segno e una conseguenza della sua debolezza morale. La dottrina dell'irresponsabilità, che il facile materialismo teorico dei fisiologi e dei psichiatri ha messo in onore, ha trovato subito un vivo favore da parte del materialismo pratico delle classi dominanti e le correnti disgregatrici d'ogni vincolo sociale hanno veduto subito in essa un prezioso alleato. Mai forse come al presente la lotta contro le volontà malefiche è stata da parte della società così debole ed incerta; la stessa autorità dello stato esita dinanzi alla necessità impopolare delle dure repressioni ed i magistrati come tutti quelli che dell'autorità sono strumento sembrano da queste esitanze resi incerti e paurosi. La paura delle responsabilità e delle vendette, lo scarso senso del dovere, la mancanza di fierezza si ammantano di sentimenti umanitarii: si celebra come carità, come spirito di redenzione, ciò che non è se non mancanza di energia e di giustizia. La pietà verso il reo è certo un sentimento umano ed equo: ma essa dovrebbe cercare un rimedio alla delinquenza col recidere senza riguardi tutte le radici onde essa si alimenta: non col favorire con una falsa indulgenza le tendenze al delitto là dove esse si sono sviluppate ed esplicate. A queste considerazioni sarebbe da aggiungersi qualche altra riflessione sulla degenerazione dell'istituto della difesa, che di questo odioso sentimentalismo si è valso per estendere sconfinatamente i suoi di-

ritti: che sono poi ai suoi membri fonte di lucri iniqui e d'una illegittima influenza sociale. Ma queste riflessioni uscirebbero dai limiti modesti dell'esame individuale di coscienza che io qui intraprendo. E del resto il rimedio a questa ed a tante altre piaghe della società non può essere cercato in alcun empiastro politico: la salute non può venire che dalla rettitudine morale degli individui .Sii umano — direi quindi al mio simile — ma prima di ogni cosa sii giusto, inflessibilmente giusto. La giustizia non è che una forma della carità universale: la più universale anzi e fondamentale forma della carità. Non ogni giustizia è scritta nei codici: ma vi sono leggi di bronzo, scritte con caratteri indelebilí nella coscienza umana che traducono, interpretano e correggono secondo i criterii sicuri dell'equità umana le stesse leggi scritte. Nessuna bontà che sia contro l'equità e la giustizia è vera bontà: ma è debolezza, condiscendenza e, moralmente, complicità. Quando il cuore ti suggerisce un atto di carità, non cedere prima di aver rapidamente considerato, secondo il loro valore rispettivo, i doveri che ti legano ai tuoi simili, e prima di avere esaminato se quest'atto non contraddice ad alcuno di essi. Perchè tu sei un membro d'una convivenza sociale che alla società deve la vita, la sicurezza, la pace e lo stesso godimento dei beni spirituali più alti; e perciò devi cooperare energicamente affinchè anche gli altri, e specialmente quelli che verranno, possano godere degli stessi beni. La lotta contro tutto ciò che tende a dissolvere le leggi fondamentali della convivenza sociale è una condizione dell'esercizio delle virtù stesse della pietà e dell'umanità che fuori della convivenza regolata da leggi non sarebbero più possibili.

D) Un'altra condizione della vera carità è che essa sia chiaroveggente, sappia valersi di mezzi adeguati, non di palliativi, che generalmente aggravano il male invece di guarirlo. Non è bontà, non é carità, sotto questo riguardo, l'eccessiva tenerezza che molti genitori usano verso i loro figli: essi creano senza

volerlo, degli egoisti, degli esseri deboli e viziati, che saranno un giorno impari ai compiti della vita. Così non è carità in generale la beneficenza praticata per mezzo dell'elemosina: essa sopisce, è vero, in certi casi (più rari di quel che si crede) una sofferenza momentanea, ma crea anche un bisogno, favorisce la mendicità oziosa e professionale che è l'ostacolo più grave alla vera beneficenza. Ciascuno dovrebbe esercitare la beneficenza soltanto nella piccola cerchia dove gli è facile conoscere i veri bisognosi e prestare loro un aiuto ragionevole, costante ed efficace. Certo è più facile dare per istrada un soldo, che occuparsi con qualche interesse dei poveri del proprio distretto; ma la seconda soltanto è vera ed illuminata carità. Io non credo che la beneficenza così come è oggi esercitata dalla società, dagli istituti a ciò destinati sia la migliore forma di carità; essa è il più delle volte dura ed umiliante: inoltre essa si risolve in un atto burocratico e toglie all'atto caritatevole ciò che vi è in esso di umano e di fraterno. Non parlo poi dei comitati e dell'annesso sport di fiere, balli e vendite di beneficenza, una delle più repulsive forme della frivolezza mondana che riesce a rendere odiosa anche la carità. In generale dovrebbero essere affidate alla società soltanto le opere più gravi ed urgenti di assistenza, nelle quali il soccorso individuale riuscirebbe insufficiente: ma la carità, la vera carità, che è opera di bontà e di amore, non funzione amministrativa, dovrebbe sempre essere opera dell'individuo. Vi sono già del resto in qualche parte organizzazioni di questo genere: nelle quali l'istituzione pubblica conserva l'ufficio di sorveglianza e di informazione; ma la carità e l'assistenza sono affidate come un dovere civico ai cittadini e ripartite fra di essi. Così con gli stessi mezzi che la generosità empirica disperde senza un corrispondente vantaggio, un'organizzazione intelligente potrebbe sollevare molto più efficacemente le vere miserie umane. Perchè la bontà secondo ragione dovrebbe avere l'occhio aperto, non soltanto alle miserie materiali, ma anche e più ai bisogni spirituali: e tener

presente che anche in confronto agli altri il benessere materiale è mezzo, non fine. I dolori materiali dell'umanità sono grandi: ma vi sono tristezze morali anche più profonde e più penose: e la forma più sublime di carità è quella che conforta e risolleva, che ridona ai caduti la fiducia, la stima di sè, la retta coscienza. Essere pietosi verso i propri genitori non vuol dire soltanto provvedere con larghezza ai loro bisogni, ma anche non abbandonarli alla solitudine, pensare a sostenerli e confortarli moralmente in quell'età nella quale la vita diventa, senza di ciò, un triste deserto. La novella dolorosa di Maupassant «Humble drame» contiene a questo riguardo un grave avvertimento. E questa forma più delicata ed elevata di carità è anche quella che tutti possono praticare. Non è necessario essere uomini ricchi ed influenti per essere caritatevoli; nessuno è in condizione tanto misera che non possa fare in qualche modo del bene ad altri più miseri di lui. Il conforto amichevole, l'interessamento pietoso, l'assistenza spirituale non costano materialmente nulla e valgono spesso infinitamente più di qualunque dono e di qualunque elemosina.

E) Ma la più essenziale condizione è che l'atto di carità proceda da un sentimento di bontà vera e disinteressata, non da una volontà egoistica sia pure larvata e involontaria. Questo è il caso p. es. della cortesia esagerata con cui anche gli uomini più radicalmente egoisti sogliono opprimere le persone verso le quali hanno obblighi più stretti e più gravi, come per sottrarsi all'adempimento di questi, senza venir meno alle apparenze della bontà e dell'equità: cortesia che produce in chi ne è l'oggetto, lo stesso effetto delle gentilezze eccessive dirette soltanto a coprire l'assenza della vera cordialità. Perchè tutti, anche gli esseri più semplici, hanno un fine intuito che svela loro prontamente l'egoismo altrui nonostante le apparenze sotto cui si cela: e siccome niente produce nell'uomo una così forte avversione come l'egoismo accoppiato con l'ipocrisia, così si spiega

come la cortesia di questo genere desti soltanto (e spesso con meraviglia di chi ne è prodigo) dispetto e repulsione.

Perciò bisogna evitare, per quanto è possibile, tutto ciò che mette in rilievo la superiorità di chi benefica e fa sentire più grave al beneficato il peso del benefizio: vi sono dei modi di beneficare che lo rendono ingrato e ne tolgono tutto il merito. Non essere quindi prodigo delle tue attenzioni, del tuo aiuto, non essere buono troppo facilmente e con leggerezza; ma dove tu dai sappi dare con delicatezza e cordialità, avendo riguardo di non offendere la fierezza e la dignità di colui che riceve. Pensa che il bisogno e la disgrazia rendono facilmente gli uomini chiusi, aspri, diffidenti: sappi quindi andare incontro all'animo esacerbato con cordialità sincera evitando ogni segno di poca considerazione. Non amareggiare il benefizio o il pietoso consiglio con prediche tediose, con rimostranze inutili sul passato: la carità deve spirare affetto ed infondere fiducia, non umiliare con severità inopportune. E non andare nemmeno indagando con troppa diligenza se colui che chiede il tuo aiuto ha meritato la sua disgrazia. Se si volesse ricercare questo punto con qualche insistenza, chi, nel mondo, rimarrebbe ancora degno di aiuto? Ma sopratutto, in qualunque forma tu eserciti la carità, ricordati che con essa tu adempi un dovere, non apri un conto corrente; che la gratitudine del beneficato è un dovere suo, non un credito da parte tua. Guardati perciò, quando hai compiuto un atto di bontà, dal mendicarne il compenso sotto la forma di ringraziamenti e di proteste di riconoscenza; non essere come colui che dopo aver fatto un beneficio a qualcuno si affretta a metterglielo dinanzi in conto o quanto meno considera il beneficato come un suo debitore ed ha sempre presente al pensiero il beneficio che gli ha reso. Sii pronto a dimenticare il beneficio che hai fatto, «come la vite che porta il suo frutto e poi non chiede nulla, soddisfatta d'aver dato il suo grappolo» (M. Aurelio, V, 6). E se alcuno da te beneficato, vuole sdebitarsi un poco, anche per mezzo di qualche gentilez-

za di lieve conto, non impedirglielo; perchè tu non sembri volerlo mantenere in quello stato di dipendenza che nasce dal benefizio ricevuto. In generale però non bisogna nè cercare nè attendere alcuna riconoscenza dei benefizi fatti. Vi sono rare eccezioni, è vero: ma la regola è questa. Certo sembra duro ad un animo ben fatto vedere che uomini ai quali abbiamo fatto disinteressatamente del bene, spesso anche con nostro sacrifizio, appena fuori del bisogno ci trattino con freddezza, talora anzi rimeritino con una specie di malanimo la nostra bontà; ma questo deve insegnarci anzitutto a fare il bene solo per il bene, senza arrestarsi a considerazioni personali; la gratitudine non deve entrare in conto. Deve insegnare in secondo luogo a non assumersi inutilmente, dove una considerazione obbiettiva non lo esige, sacrifizi e carichi molesti; i più non tengono alcun conto in simili casi dell'opera nostra, che considerano come qualche cosa di dovuto e non è raro di essere rimeritati con rimproveri e malcontento.

Del resto è un errore il considerare la carità come un bene solo da parte di chi la riceve ed un sacrifizio da parte di chi la esercita: essa è anche da questa parte il compimento di un dovere e quindi un'elevazione morale: perciò in fondo il vero e reale vantaggio è da questa, non dall'altra parte. Anche quando la carità è stata praticata in silenzio secondo il precetto evangelico e non ne viene a noi alcuna riconoscenza o stima da parte altrui, essa lascia in noi la soddisfazione più durevole e più pura; non vi è gioia così alta e veramente regale come godere, ignorati, della felicità e del bene che si è saputo spargere intorno a noi. La conquista della potenza, della ricchezza, del piacere e di tutti i beni appresso i quali corrono gli uomini è piena di inquietudini e porta con sè l'invidia, l'odio, l'amarezza; essa sacrifica la pace dell'anima ad un miraggio di felicità che continuamente si allontana e che non esiste se non nell'ammirazione invidiosa degli stolti. La bontà e la carità diffondono la tranquillità e la pace anche nelle difficoltà più aspre; l'anima di

*

quelli che hanno dedicato la propria vita agli altri è caratterizzata da una dolcezza e da una serenità immutabile. Per questo la carità è un rimedio contro il dolore e il cuore umano cerca, in mezzo alle più gravi sventure, un conforto e quasi un oblio di se stesso nel venire in aiuto alle sventure altrui.

IX.

Le virtù della giustizia e della carità comprendono in sè quasi tutto il contenuto della vita morale degli uomini. Le virtù che nascono dal dominio di sè, non hanno valore se non in quanto servono alla bontà e pochi uomini arrivano alla saggezza Quindi non dobbiamo meravigliarci se il precetto che impone la carità verso il prossimo sia stato considerato come quello che in sè riassume tutti i doveri umani: e che dai filosofi l'origine della vita morale sia stata ricercata nella simpatia o in genere in quel sentimento che costringe l'uomo ad uscire dal suo egoismo ed a confondersi nel godere e nel soffrire con l'anima dei suoi simili. La storia degli uomini, che la fama registra, non è che la storia delle loro violenze; la storia delle azioni splendide dei potenti, che lasciano dietro a sè soltanto lacrime e rovine. Ma la storia vera dell'umanità è ben altra. La vera umanità è la tradizione delle anime umili e silenziose che hanno fatto il bene e per il bene sofferto, che hanno resistito ai potenti per la giustizia, che hanno sollevato gli oppressi e consolato gli afflitti. Tutto ciò che stringe fra loro gli uomini e rende possibile la loro cooperazione è stato opera di queste virtù: le stesse creazioni più superbe della potenza umana non avrebbero potuto sostenersi senza l'eroismo tacito degli umili che si sacrificano oscuramente. Anche oggi lo svolgimento della vita morale è essenzialmente svolgimento della carità e della giustizia. Tanto nei rapporti della vita famigliare quanto nelle relazioni sociali e internazionali il progresso umano è progresso nella giustizia: ed a buon diritto l'umanità considera come una delle

più alte e più elette attività umane quella che si esercita nelle opere della misericordia. Soltanto la carità e la giustizia danno un senso ed uno scopo alle virtù individuali della forza: il coraggio, la pazienza, la costanza allora veramente raggiungono il loro vero fine quando servono alla causa del bene. Ed esse medesime non sembrano avere in altra maggiore perfezione la loro ragione di essere. Vi è nell'esercizio di queste virtù una soddisfazione così pura, così lontana da ogni interesse egoistico che per esse la volontà riposa veramente in se stessa: lo stesso sacrifizio delle cose più care sembra avere in questa contentezza serena il suo compenso. Infatti, sebbene le religioni sogliano promettere ai loro seguaci un compenso al di là della morte, è ben raro che nella realtà questo pensiero intervenga a sostenere nell'agire umano le virtù della carità e della giustizia: come rimangono generalmente senza efficacia di fronte alla passione i timori delle pene eterne, così non aggiunge nulla alla volontà buona la speranza dei premi. Nella volontà buona e giusta l'uomo riconoscere un bene che ha valore per sè, che supera, per la volontà illuminata della ragione, tutte le soddisfazioni fallaci dei sensi e che avrebbe valore anche se, come l'Ecclesiaste lamenta, una sorte medesima attendesse il saggio e lo stolto.

Perchè tuttavia tutte le grandi tradizioni religiose hanno circondato il semplice concetto del bene colle paure e le speranze dell'oltretomba? Non certamente per accrescere al medesimo efficacia nelle menti comuni, perchè questa, come si è detto, è in fondo insignificante. D'altra parte anche una mente non volgare, pure piegandosi con reverenza alla legge senza alcuna considerazione per sè medesima non può esimersi dal rappresentarsi che vi sia nelle opere della volontà buona qualche cosa che si estende al di là dell'individuo, che si impone a tutte le volontà, che supera ogni potenza; e che un misterioso accordo regni, anche là dove non appare, fra le esigenze della giustizia e il corso delle cose. Vi è nello spirito del giusto che soffre una secreta convinzione che il suo sacrifizio non sia per es-

sere invano: e vi è nella bontà degli umili la tacita persuasione che nella verità profonda delle cose la loro opera oscura abbia un valore più alto che gli splendori e le grandezze del mondo. Ogni spirito veramente e compiutamente morale porta con sè in modo più o meno conscio questa specie di presentimento: esso è come la conclusione alla quale giunge invincibilmente la ragione che ha meditato sulla vita e disciplinato la volontà. Questa convinzione poco o nulla può aggiungere per sè al contenuto morale della vita, ma conferma, fortifica e compie tutta l'opera della ragione: in essa ha la sua orgine la virtù suprema della saggezza.

LA SAGGEZZA

I.

Il progresso spirituale umano non si compie: per una linea retta, per un accrescimento indefinito della perfezione in un solo e medesimo indirizzo. Il primo e nativo impulso della sua volontà trae l'uomo, come ogni altro essere animale, verso la soddisfazione completa e perfetta delle sue tendenze fisiche: tutte le grandezze e le magnificenze della vita esteriore non hanno altro fine che di saziare questo insaziabile desiderio. In questo suo tendere la volontà non trova alcun termine: l'ardore con cui l'uomo corre appresso alla ricchezza, alla potenza, alla voluttà ed agli altri beni della terra non conosce nè riposo nè confini. Ma sebbene in questa sua aspirazione egli rimanga deluso e perpetuamente insoddisfatto, non per questo è vana la sua agitazione: la vita, l'esperienza, il suo secreto e provvidenziale destino operano in lui una salutare conversione e in luogo dell'Eliso dei sensi si apre a lui sulla sua via una vita nuova e superiore, la vita morale. Si veda per esempio quello che avviene nell'amore! L'uomo si precipita, nell'ardore della vita sensuale, verso il piacere e le illusioni che esso gli presenta: in nessuna di queste egli trova quella felicità sovrumana che agognava: ma dal seno stesso della sua volontà egoistica rampollano, da lui non desiderati e non attesi, nuovi doveri, nuovi compiti, nuove forme di vita, in cui egli trova l'appagamento e la quiete dei disordinati impulsi. Ora lo stesso accade anche per

la vita morale. Anche la giustizia e la carità accendono nel cuore dell'uomo una fiamma inestinguibile, anch'esse gli aprono dinanzi un cómpito infinito. E come per i desiderii del senso, anche qui la considerazione dell'attività infinita che questo compito esige, messa in rapporto con la brevità della vita, con la miseria dell'essere nostro produce nell'anima un senso di sfiducia e di tristezza. I filosofi tornano sovente con melanconia sopra questo concetto della vanità e della morte di tutti gli esseri finiti, della successione infinita delle cose in cui ogni essere singolo si perde. « Come tutte le cose scompariscono in poco tempo, i corpi nel seno dell'universo, i loro ricordi nel seno del tempo! Che cosa sono tutti gli oggetti sensibili e sopratutto quelli che ci seducono col fascino della voluttà o ci spaventano con l'immagine del dolore: quelli infine la cui magnificenza ci strappa grida di meraviglia? Tutto è miserabile e degno di sprezzo: tutto è corruzione e morte. » (M. Aurelio, II, 12). « La durata della vita umana è un punto, la materia è un fluire continuo: la sensazione un fenomeno oscuro; la riunione delle parti del corpo un ammasso corruttibile: l'anima un vortice: il destino un enigma, la fama una cosa capricciosa. In breve tutto ciò che appartiene al corpo è un fiume che scorre; ciò che appartiene allo spirito è sogno ed ombra: la vita è una guerra, un breve arresto: la gloria postuma è l'oblio ». (M. Aur., II, 17). « Considera per esempio il tempo in cui regnava Vespasiano: tu vedrai persone che s'uniscono in matrimonio, che allevano figli, che s'ammalano, che muoiono, che fanno la guerra, che celebrano feste, che negoziano, che lavorano la terra, che adulano, che sono pieni di arroganza, di sospetti, di disegni perversi: che desiderano la morte di questo o di quello, che mormorano dello stato presente di cose, che si abbandonano all'amore, che risparmiano, che brigano per dei consolati e dei reami. Ebbene! Essi non sono più nè qui nè altrove : essi sono scomparsi. Discendi in seguito all'età di Traiano: lo stesso spettacolo: anche questa generazione è scomparsa. Vedi: con-

templa gli epitafii di altri tempi, di nazioni intiere: questi uomini, dopo sforzi innumerevoli, sono caduti il momento appresso, sono ritornati senza lasciar traccia, negli elementi delle cose». (M. Aur. IV, 32). Che cosa vale allora la vita umana? Che cosa valgono gli sforzi degli uomini? Che cosa vale anche la volontà buona se tutto è destinato a dissolversi senza lasciar traccia alcuna? «A che serve a tanti uomini l'aver vissuto tra le inimicizie, i sospetti, gli odii, le contese? Essi sono morti e non sono più che cenere». (M. Aur. IV, 3).

Anche la contemplazione della natura, il silenzio, la solitudine conducono alle stesse amare riflessioni. Il solitario canto che risuonava a tarda notte per le vie silenziose della nativa Recanati richiamava all'animo del Poeta il pensiero della vanità di ogni cosa umana che passa «e quasi orma non lascia».

Or dov'è il suono
Di quei popoli antichi? Or dov'è il grido
Dei nostri avi famosi e il grande impero
Di quella Roma e l'armi e il fragorio
Che mandò per la terra e l'oceano?
Tutto è pace e silenzio e tutto posa
Il mondo e più di lor non si ragiona.

Così la contemplazione del mare conduce Arturo Graf a considerare con un senso di tristezza la successione infinita delle esistenze umane:

O mare, o mar! Sull'antico dirupo
Io seggo e guardo . . . . . .
E trasognando penso all'errabondo
Corso dei fiumi che fan verde e vaga
Senza frutto la terra e d'ogni plaga
Vengon tutti a finir nel tuo profondo.
E penso a questa inesorabil sorte
Che mutando non muta e alle infinite
Che furono e saran, misere vite
Sacre invano al dolor, sacre alla morte.

Quando noi consideriamo la vita in generale, il tempo che travolge tutte le cose, le infinite agitazioni umane, l'innumerevole turba di quelli che sono scomparsi senza un ricordo e senza un nome, ci è impossibile non sentire la tristezza del profondo mistero che circonda la nostra vita ed in cui anch'essa si sommergerà un giorno come infinite altre. Come sottrarci al pensiero che forse ogni nostro sforzo è vano e che l'illusione di poter compiere qualche cosa di utile riposa soltanto sulla cecità nostra che non sa guardare oltre i brevi confini in cui si svolge per noi l'esistenza? Quanti esseri nobili ed ignorati hanno sofferto invano, quanti sacrifizii sono stati inutili, quante vite eroiche si sono immolate senza alcun frutto! Il tempo si è rinchiuso sopra di essi e il corso delle cose ha continuato impassibile. Quante civiltà sono tramontate, quanti popoli si sono spenti! E di tutte le agitazioni, di tutte le lotte, di tutti gli splendori, di tutti i dolori che hanno riempito la loro vita è giunta a noi soltanto una fievole eco. Questo ci fa pensare che un giorno lo stesso avverrà della civiltà nostra e che con essa si seppelliranno in un eterno oblio le fatiche, i dolori, i sacrificii di generazioni innumerevoli.

II.

Da queste riflessioni deriva alla coscienza morale una crisi, una trasformazione profonda. Come di fronte alla coscienza morale tutte le grandezze del senso rivelano la loro vanità, così di fronte al pensiero della universalità delle cose tutte le opere della coscienza morale si confondono nella vanità delle agitazioni degli uomini. Ma la coscienza morale non distrugge le tendenze del senso, bensì le subordina e le rinnova; essa converte l'innato egoismo dell'uomo e le sue brutali energie nelle virtù morali della forza. Così il nuovo punto di vista a cui ci eleva la considerazione della totalità delle cose non rinnega la nostra attività morale, ma la trasforma e la completa. Se le opere buone degli uomini dovessero un giorno cadere nel nulla e fossero

destinate ad essere avvolte, come tutto il resto da un oblio eterno, la voce che parla nella coscienza dell'uomo e lo conforta alla fatica ed al sacrifizio sarebbe una dolorosa menzogna. E se la volontà morale non è altro che una triste menzogna, a che cosa serve tutto il resto che vi è indirizzato? A che cosa serve la stessa vita sensibile, che non ha significato e ragion di essere se non come preparazione e fondamento della vita morale? Se l'uomo fosse mosso nel suo agire soltanto dal desiderio egoistico del piacere, da lungo tempo egli avrebbe cessato di desiderare e di agire. Le stesse volontà egoistiche dell'uomo non hanno senso se non in quanto servono a fini più alti verso cui l'uomo tende sempre, senza averne chiara coscienza. Tutta la vita si risolverebbe così in una grande illusione: tutti gli esseri sarebbero destinati ad agire ed a soffrire in vista di fini che non hanno alcuna realtà: e non vi sarebbe in questa tragica fantasmagoria nè conforto nè liberazione, fuorchè la morte.

Ma l'umanità non ha mai potuto arrestarsi a queste conclusioni desolanti: ogni essere, in quanto desidera, spera od agisce, praticamente vi contraddice. Con il fatto medesimo essa quindi conferma la fede di tutti i più nobili intelletti: che l'universo non è una vasta solitudine in cui lo sforzo delle volontà buone si perda nel silenzio e nel vuoto, senza lasciare traccia. Vi deve essere un ordine superiore alle vicissitudini del tempo, una realtà nella quale hanno il loro fondamento imperituro le volontà che tendono al bene. La volontà morale ha così in questo mondo soggetto al tempo il teatro della sua attività, ma i fini suoi sono al di là del mondo e del tempo: nè l'estensione indefinita dei suoi compiti, nè la vanità di tutte le cose umane sono in reale contrasto con la coscienza morale: questa ha per suo vero fine di realizzare un ordine ideale, di obbedire ad una legge che ci parla nella coscienza, come Jahvè dal Sinai, senza rivelarsi nella maestà della sua natura.

Tutta la vita dell'uomo appare così come preordinata a trovare il suo centro e il suo riposo in qualche cosa che è sopra al-

l'umanità stessa. Chi fa se stesso centro della sua esistenza è un infelice: è già un principio di ordine e di felicità il subordinare la propria vita a quella altrui. Ma anche questo non è ancora sufficiente: la felicità stessa dell'umanità non è ancora il fine in cui la nostra volontà possa arrestarsi. Vi è nel fondamento ultimo e misterioso delle cose una volontà buona superiore alla natura ed all'umanità, che si rivela a noi nella coscienza morale: piegandoci a questa noi conformiamo la nostra volontà ad un volontà santa che è al disopra di tutte le vicissitudini e di tutte le vanità del secolo.

III.

Questo senso di sommissione ad un ordine divino crea una disposizione nuova dello spirito che in sè accoglie, purificati ed elevati, tutti i doveri della vita individuale e sociale, dando anche all'ultimo di essi un carattere ed un valore religioso. Allora noi comprendiamo anche meglio il senso profondo della nostra sottomissione alla ragione. Non vi è una ragione individuale che sorga per così dire dalle esperienze e sia il frutto della riflessione personale, ma vi è una ragione, una ragione comune a tutti gli uomini, che è il fondamento di tutti i vincoli che essi stringono, l'unità di tutte le volontà buone. Tutte le nostre azioni, conformi alla coscienza morale non fanno che realizzare in noi questa unità della ragione: perciò esse, qualunque sia il resultato a cui pervengono nella realtà esterna, appartengono per se stesse ad un ordine che da questa realtà è indipendente. Vi è un regno della realtà ed un regno dell'apparenza: questo è il mondo delle cose sensibili, che nascono, periscono e non hanno consistenza alcuna; quello è il mondo della Ragione, della volontà buona, che vive in eterno. La nostra vita di esseri sensibili si svolge nel mondo delle cose periture e perciò anche l'essere nostro è soggetto alla morte e partecipa di tutte le vicissitudini delle cose periture. Ma vi è in noi una scintilla della Ra-

gione, che ci permette di elevarci sopra tutte le cose e sopra noi stessi e di vivere secondo le leggi eterne. Noi non conosciamo di questo principio altro che quello che la coscienza morale ci dice. Vi è forse nella natura un ordine morale come vi è nella nostra vita: anche gli uomini più semplici lo riconoscono quando pongono sopra le cose una Provvidenza, o un destino. Ma noi non possiamo rappresentarci quest'ordine se non con immagini molto grossolane e perdiamo il nostro tempo quando vogliamo scoprirne i disegni e mettere in relazione l'ordine delle volontà morali con l'ordine della natura sensibile.

Ogni nostro dovere ha il suo fondamento e la sua ragione in quest'ordine morale: da questo punto di vista ciascuno ha il suo compito da realizzare e nessuno è più oscuro o più splendido dell'altro: l'importante non è la parte che si rappresenta, ma il come si rappresenta. Ciò che è essenziale alla volontà buona non è il risultato esteriore, ma è di vivere nell'ordine e di fare di questa conformità la legge della propria esistenza. Quindi nessun ostacolo deve renderci sfiduciati, nessuna resistenza deve farci dubitare del valore dell'opera nostra: il compimento del dovere non è mai opera vana. La maggiore debolezza nostra è appunto la mancanza di questo sentimento profondo, l'assenza d'una religiosità vera che fondi stabilmente la volontà buona su d'un principio che non dipenda nè dagli uomini, nè dalle cose. Tutti i calcoli dell'egoismo e dell'ambizione sono povera e labile cosa: ma anche la subordinazione ai puri fini umani è qualche cosa che in fondo delude le aspirazioni più elevate dello spirito. Quel sentimento di dedizione assoluta, che giustamente Kant considera come un carattere essenziale del dovere, non può avere altro fondamento che nel senso della propria dedizione completa alla Volontà eterna; ciò che ha sorretto in ogni tempo i martiri dinanzi al patibolo era la convinzione sicura che la loro volontà era parte di un ordine eterno infinitamente superiore a tutte le potenze umane

e che di fronte a questa Realtà ogni altra cosa non era che miseria ed illusione.

IV.

Il concetto d'un ordine morale che sta a fondamento di tutte le vicissitudini sensibili permette all'uomo di considerare con occhio tranquillo anche un altro problema, che getta la sua ombra su tutta la vita, il problema della morte. L'uomo non pensa generalmente abbastanza alla morte: vive come se fosse eterno e il pensiero della fine che lo attende in un avvenire più o meno lontano non lo turba. Non vi è tuttavia nessun avvenimento che abbia tanta importanza sulla nostra condotta morale: quanto diversamente giudichiamo delle cose della vita quando le illumina il pensiero della morte! L'unica certezza che noi abbiamo dall'esperienza è che la morte segna il termine della vita corporea. Ma vi è ancora per noi qualche cosa al di là? E che cosa contiene questo abisso dell'al di là?

Se la morte fosse un annientamento, tutta la nostra vita morale sarebbe distrutta. Con questo non voglio dire che il valore della volontà buona dipenda soltanto dai compensi oltremondani: anch'io credo che, se anche la morte fosse una caduta nel nulla, la vita dell'uomo saggio sarebbe ancora sempre di gran lunga preferibile a quella dello stolto. Ma l'annientamento dell'individuo spezzerebbe la continuità della vita spirituale, annullerebbe il valore della volontà buona, e ci ricondurrebbe all'affermazione della vanità di tutte le cose e dell'indifferenza assoluta della natura di fronte al bene ad al male. «Il coraggio di ben fare (scrive un saggio) ha la sua ragione in un altro mondo e gli atti di resistenza disperata contro il male, in certe anime, sono una prova precisamente dell'altro mondo. Un grande cittadino che guarda un tiranno in faccia e lo sfida in mezzo alle sue legioni, ai suoi giudici corrotti ed ai suoi carnefici non gli dirà: « Io sono più forte di

te»; sarebbe una spavalderia; ma gli dice: «Io ho dietro di me un principio che è più forte di te: esso ti annienterà tardi o tosto ed io me ne vado là dove esso regna continuamente».

La volontà buona ci prova che vi è nell'uomo qualche cosa che è superiore alla morte e cioè la sua volontà morale per la quale egli partecipa all'eternità. Questa è la verità fondamentale che anche le religioni hanno accolto, adattandola naturalmente all'intelligenza dei loro seguaci.

Non è saggio però pretendere su questo punto una scienza più completa. Nessuna religione positiva ci ha dato mai conoscenze sicure e provate: nessuna delle pretese rivelazioni dei defunti ci ha mai appreso qualche cosa di serio: un abisso insuperabile divide il mondo dei morti e il mondo dei viventi e tutto ciò che la speculazione può apprenderci si aggira in mezzo a incertezze e contraddizioni insolubili .Persisterà in questa esistenza oltremondana la coscienza della nostra individualità? Oppure essa passerà ad una forma superiore di esistenza? Da un lato il negare la persistenza dell'individualità sembra equivalere alla negazione dell'immortalità: se la continuazione della mia esistenza ha da aver luogo per mezzo d'un io più alto che non ricordi e non riconosca il mio io attuale esso sarà per me un'esistenza straniera, non una continuazione di me. D'altro lato che cosa vi è di più vago, di più passeggero del nostro io personale? E perchè noi non abbiamo coscienza dell'infinito passato che è dietro di noi e della nostra esistenza passata? Assumere che la morte costituisca un passaggio ad un'esistenza superiore conduce egualmente a gravi difficoltà. Anche volendo ammettere che una parte (la parte migliore) della nostra individualità attuale persista e diventi il nucleo di una nuova individualità in un ambiente superiore, in modo che non vada perduta la continuità dell'individuo, dobbiamo noi pensare una successione infinita di esistenze e così una perpetuazione indefinita d'un'esistenza limitata ed imperfetta? Oppure dobbiamo pensare ad un ritorno nell'unità universale,

rinunciando alla distinzione individuale? In ogni modo come possiamo parlare d'un persistere dopo la morte nel riferimento ad un principio eterno che non conosce distinzione di tempo? Nessuno dirà mai su questi punti una parola certa. Di una cosa sola siamo sicuri: che la fine dell'esistenza corporea non può significare la fine di tutto l'essere nostro e che vi è in ciascuno di noi qualche cosa di eterno che supera la morte. Questo pensiero ci abituerà a considerare con calma la morte dalla quale nulla dobbiamo temere. Abbandonando il corpo, noi abbandoniamo soltanto un limite oscuro e molesto che è la causa massima delle nostre imperfezioni e dei nostri dolori: qualunque sia per essere il nostro futuro, esso sarà certamente meno triste, oscuro e doloroso del presente. « Bisogna conformarsi alla natura (scrive M. Aurelio) durante il brevissimo istante che viviamo; bisogna partire con rassegnazione come l'oliva matura cade benedicendo la terra sua nutrice e rendendo grazie all'albero che l'ha prodotta ». (IV, 48).

V.

La disposizione di spirito che ci fa considerare le cose della vita e specialmente la nostra attività morale dal punto di vista dell'eternità è la virtù della *saggezza*. Essa compie e supera nello stesso tempo la nostra vita morale: essa dà alle virtù inferiori un fondamento definitivo e nel tempo stesso schiude accanto ad esse un nuovo campo di pure attività ideali che elevano lo spirito alla visione delle cose eterne: per essa alle virtù della vita attiva si aggiunge la perfezione della vita contemplativa.

L'attitudine contemplativa può essere provocata in un primo grado, nell'uomo, dall'esercizio delle attività geniali, dal culto disinteressato della scienza, dell'arte e della letteratura. Ogni forma di attività geniale sia che si esplichi per mezzo del pensiero nella scienza, sia per mezzo della fantasia nell'ar-

te e nella letteratura è per sua natura una contemplazione dell'eterno nelle forme della realtà sensibile. Essa naturalmente non esige che l'individuo eserciti in alcuno di questi campi un'azione originale e creatrice: la semplice partecipazione attiva alla vita che le grandi personalità geniali hanno aperto all'umanità in ciascuno di questi campi è già per sè stessa una vera elevazione religiosa dello spirito che apre all'individuo una sorgente di piaceri elevati e puri e riflette un carattere di nobiltà sopra tutta la sua vita. La scienza innalza lo spirito dalla considerazione dei particolari mutevoli, dai quali è sempre in qualche mondo inseparabile l'interesse individuale egoistico, alla contemplazione d'un ordine immutabile superiore all'uomo, in cui egli sente qualche cosa di divino e di eterno: l'arte esercita la medesima azione elevandolo alla visione di un mondo di forme ideali, nelle quali essa ha fissato per l'immortalità i molteplici aspetti della vita interiore delle cose. Così l'una come l'altra hanno per fine di sottrarre l'uomo dalla schiavitù delle condizioni e delle cose del momento, di dare al suo spirito il presentimento d'un'altra realtà più pura e più perfetta, di aprire l'occhio suo alla contemplazione d'un ordine di cose eterne.

Per questo la coltura per mezzo della scienza e dell'arte è considerata come una condizione dell'educazione veramente umana; l'uomo non è uomo in tutto il senso della parola se egli non ha ricevuto quest'iniziazione alla vita più alta dello spirito. Però per pochi purtroppo questa cultura umanistica diventa veramente il principio di una vita interiore, di una conquista personale. La giovinezza con il suo nobile entusiasmo per tutte le attività e tutti gli indirizzi, accoglie i germi che la tradizione sociale per mezzo dell'educazione le comunica; ma ogni passo che ne allontana è generalmente sempre un passo verso la degenerazione e la povertà spirituale. La vita e la professione afferrano nelle loro spire, impongono abitudini di pensiero e di lavoro, soffocano la personalità, inaridiscono e impiccioliscono

lo spirito: dell'uomo fanno una semplice ruota del meccanismo sociale. Perciò non dobbiamo troppo meravigliarci se generalmente anche gli individui delle classi che si dicono colte, se si fa astrazione dalla natura più elevata delle loro occupazioni, ci presentano la stessa miseria spirituale d'un individuo delle classi inferiori: la sola differenza sta in questo, che i ferri della loro professione sono un codice, un ricettario, un regolamento. Da questa degenerazione che è una vera morte spirituale l'uomo può soltanto essere salvato da un esercizio disinteressato e continuo delle attività geniali: « lo spirito — dice un saggio — per conservare la sua forza e la sua purezza ha bisogno di andare sovente, forse ogni giorno, a respirare sulle altezze ». Questo culto disinteressato d'un'arte o d'una scienza, coltivata per amore e per diletto proprio accanto all'esercizio dell'attività professionale, non soltanto conferisce allo spirito una giovinezza perenne che allieta ed illumina di luce serena anche gli ultimi anni, ma crea all'individuo, accanto alle sue occupazioni, una specie di seconda esistenza che lo accompagna per tutta la vita, assorbe tutta la sua attenzione, lo isola dalle infinite volgarità dell'esistenza comune ed è per lui sorgente, anche quando ogni altra fonte esteriore di piaceri viene a mancare, di soddisfazioni nobili e profonde. « Mentre (scrive Schopenhauer) l'esistenza degli altri uomini si svolge in una specie di torpore ed i loro sogni e le loro aspirazioni sono diretti verso gli interessi meschini del benessere personale con le loro miserie d'ogni specie, mentre una noia insopportabile li afferra non appena essi non sono più occupati a seguire i loro progetti e restano ridotti a se medesimi; mentre solo l'ardore selvaggio della passione può rimuovere questa massa inerte; per contro l'uomo dotato di facoltà intellettuali eminenti possiede un'esistenza ricca in pensieri sempre animati e sempre importanti: oggetti degni ed interessanti la occupano non appena egli ne ha il tempo e sono in lui sorgente dei più nobili piaceri. L'impulso esterno gli è dato dalle opere della natura, dall'aspetto dell'attività umana e dalle produzioni

così varie degli spiriti eminenti di tutti i tempi e di tutti i luoghi, produzioni che egli solo può veramente gustare a fondo, perchè egli solo è capace di intenderle e di sentirle completamente». (Aforismi tr. fr. p. 38-39). Inoltre l'attività geniale esercita sulla volontà una vera azione illuminatrice e purificatrice: essa la innalza e la ingentilisce, e, introducendola in un regno di interessi impersonali, ne elimina tutto ciò che vi poteva essere di brutale e di basso. La volontà buona riceve da essa il suo naturale compimento. La contemplazione delle realtà soprasensibili l'educa a cercare in essa i motivi del suo agire e l'abitua a vedere nell'esercizio della bontà qualche cosa che ha la sua ragione in una comunione profonda ed immutabile di tutti gli esseri, in una legge della loro natura eterna.

VI.

La meditazione filosofica opera in modo esplicito e diretto quella elevazione dello spirito verso i grandi problemi e le realtà supreme che è, per via indiretta, anche opera della scienza e dell'arte. Questa meditazione personale non vuole naturalmente essere confusa con l'esercizio della filosofia che è altra cosa: anzi, quanto pochi filosofi vi sono tra i professionisti della filosofia! Ma i sistemi e le concezioni filosofiche, lungi dall'essere una peculiarità di pochi individui sono piuttosto la soluzione di problemi che tutto il mondo si propone, sebbene non in modo chiaro e cosciente, e che presso la maggior parte degli individui si risolvono in aspirazioni vaghe e presentimenti non ben definiti. L'esercizio della vita contemplativa non esige perciò nè che l'uomo dedichi sè stesso alla filosofia, nè che egli si proponga la creazione di sistemi originali; ma che egli sappia riservarsi nella vita un poco di isolamento e di meditazione, «un retrobottega tutto nostro e libero», come dice Montaigne; che in mezzo agli affari ed alle agitazioni sappia ogni tanto raccogliersi nella solitudine di sè stesso e riflettere, lungi dalla vanità, dalle

miserie del mondo, sopra « le cose dell'anima ». Nella vita dei nostri antenati, la religione teneva un gran posto ed anche oggidì non si può vedere senza una commozione profonda quale parte e quale importanza solenne abbia anche nella vita famigliare quotidiana di altri popoli « il culto privato », il canto degli inni e la lettura dei libri sacri. Questa religiosità profondamente vissuta imprimeva a tutta la vita ed a tutti i suoi rapporti una gravità, una serietà ed un valore religioso che noi più non conosciamo. Ma se all'individuo non è possibile reintegrare forme di vita per sempre scomparse, non è impossibile per contro reintegrarne in sè lo spirito, rinnovare in sè per mezzo dell'azione personale quell'abito dell'interiorità, della riflessione sulla vita, della considerazione delle cose da un punto di vista generale ed elevato che caratterizza essenzialmente la religiosità. La vita moderna concede poco tempo alla meditazione. Gli affari, i piaceri, le occupazioni mondane prendono tutto il tempo: il tumulto della vita rumorosa invade le città e le campagne e l'eccitazione fittizia che portano con sè il giornale, la corrispondenza numerosa, le visite, rende sempre più difficile le condizioni d'una vita raccolta e meditativa. Ma non vi è vita così intensamente occupata che non possa dedicare qualche ora di tanto in tanto alla conversazione con sè stesso ed alla meditazione: Marco Aurelio sul trono, in mezzo alle cure dell'amministrazione e della guerra trovava il tempo di tornare alla filosofia di tanto in tanto e la paragona alla madre alla quale è sempre grato fare ritorno. « Se tu avessi ad un tempo una matrigna ed una madre, tu avresti dei riguardi per la prima, ma alla madre tu ritorneresti sempre ad ogni istante. La tua matrigna e la tua madre sono la corte e la filosofia. Torna dunque sempre a questa e riposa nel suo seno: è questa che ti rende l'altra sopportabile ». (M. Aurelio, XI, 12).

Questo abito del raccoglimento meditativo è sopratutto necessario nell'autunno della vita: quando le speranze sono cadute, le illusioni sono dissipate e la vita comincia ad apparire

nella sua nudità come un compito ed una fatica. Allora è bene ritirarsi di tanto in tanto in sè stessi, ritornare sul passato, guardare in faccia l'avvenire, sottrarsi all'illusione dell'abitudine e delle passioni, andare col pensiero fino in fondo alle cose, spogliandole del loro prestigio e della esteriorità fastosa. Per gli indiani la vita perfetta comprende tre stadi: nei due primi l'uomo deve imparare sotto la guida d'un maestro le scienze sacre e tutto ciò che è necessario per la vita e quindi compiere come capo di famiglia tutti i doveri religiosi e sociali del suo stato. Ma quando egli ha soddisfatto a questi doveri e sente avvicinarsi l'ultima età della vita egli abbandona la casa e la famiglia e si ritira nella solitudine, sottomettendosi ad austera penitenza e preparandosi alla morte per la contemplazione dei grandi problemi dell'esistenza. Un'analoga funzione esercitò nel medio evo la vita monastica: che offriva agli stanchi, ai disillusi la pace e il silenzio del chiostro. La nostra vita moderna non ci permette oggi più certamente di ritirarci, quando si comincia a sentire la stanchezza della vita, nella pace della foresta o tra le mura d'un convento: ma i tentativi di rinnovare con spirito moderno gli antichi rifugi cenobitici ci dimostrano come anche fra noi cominci ad essere sentito il bisogno di dare nella vita la sua parte alla contemplazione ed alla cura delle cose che sono sopra la vita.

La meditazione filosofica riconnette la vita nel tempo alle sue sorgenti eterne, libera l'individuo dalla sua limitazione, perfeziona e compie la sua vita spirituale. Mentre l'uomo che vive nel senso è chiuso nella sua illusione del momento ed in una visione angusta delle cose, l'uomo che vive secondo le leggi della coscienza morale fonda l'attività sua sopra i principii della ragione comuni a tutti gli uomini: la saggezza filosofica riconduce questo principio ad una Volontà superiore all'umanità ed al tempo. Tutta la vita sua è raccolta allora nell'unità di un disegno: ogni dovere particolare è riferito a quest'unità ed acquista il carattere d'un atto religioso. Anche le avversità e le incertezze

della vita vengono da questo punto di vista apprese sotto una nuova luce: anch'esse acquistano un carattere morale, come momenti del piano provvidenziale complessivo: la coscienza della sua superiorità conferisce allo spirito un senso di calma e di serenità che non può venire turbato. Così la ragione assolve il suo compito che è di dare unità, stabilità alla vita: la volontà, liberata dal dominio delle cose mutevoli s'arresta nel sentimento profondo della sua unità con la Volontà che è immutabile.

VII.

Già nello svolgimento della vita morale nel seno della famiglia e delle altre unità sociali più vaste, la coscienza individuale è continuamente guidata e sorretta dalla tradizione: in un grado più alto ciò deve dirsi della meditazione filosofica, che, anche nelle forme più originali e personali, non sarebbe possibile fuori delle grandi correnti spirituali dell'umanità. La tradizione della sapienza ci si presenta nella storia sotto un duplice aspetto come tradizione filosofica e come tradizione religiosa.

La filosofia è la saggezza, ma considerata sotto l'aspetto suo intellettuale, come contemplazione teoretica delle cose nella loro totalità. Perciò appunto essa ha sempre un carattere individuale e personale; onde, anzichè una tradizione, essa sembra la successione d'una molteplicità di sistemi, i quali, pur trattando gli stessi problemi ed accostandosi in fondo alle stesse soluzioni, si combattono e si distruggono a vicenda. In seguito a questo suo speciale carattere, la tradizione filosofica diventa spesso la tradizione d'una tecnica, quasi inaccessibile ai profani, che perde di vista il suo fine essenziale per compiacersi nella elaborazione raffinata delle teorie, nella soluzione di problemi eruditi, nelle discussioni sottili di questioni astruse. Questo è ciò che rende la filosofia spesso così straniera alla vita; e che la fa considerare dai più con diffidenza come un campo sterile di controversie in-

finite, dal quale poco o nulla di salutare può derivare alla pratica. Già l'antico Epitteto osservava tuttavia che nella filosofia si possono distinguere due parti. La prima è costituita da un certo numero di certezze fondamentali e relativamente immutabili, nelle quali si vede che convengono, se si penetra al di là delle differenze verbali e personali, gli spiriti profondi di tutte le età: in essa è contenuta una prima sistemazione fondamentale, che è anche fondazione della vita. Al di là di questo campo, che è chiuso senza dubbio in stretti limiti, ma contiene tutto quello che vi è per noi di essenziale, si estende poi la vasta sfera dell'incerto, del controvertibile: che è oggetto di disputa e di ricerca e che pone dinanzi allo spirito umano un'infinità di misteri e di problemi, i quali non sono mai stati e non saranno forse mai risolti. Chi si accosta alla tradizione filosofica per trovare in essa un ammaestramento ed un appoggio alla meditazione personale dei problemi della vita deve considerare la filosofia sotto il primo aspetto e sforzarsi di penetrare attraverso la selva selvaggia delle dispute delle scuole fino alla regione delle verità luminose ed immutabili: egli vedrà allora nella storia della filosofia una continuità ed un consenso ben più universale e profondo che non in qualsiasi tradizione religiosa.

Quando invece il filosofo si isola e si arresta nella parte esteriore della filosofia, nel campo delle virtuosità tecniche, che è anche il campo delle discussioni senza fine, egli riduce l'opera sua ad uno sterile giuoco dell'intelletto, che, isolato dalla pratica, ha un ben scarso valore. Anche su questo punto Epitteto ritorna spesso nelle sue lezioni. Egli schernisce quelli che si credono molto innanzi nella filosofia perchè sanno interpretare Crisippo. Crisippo non è che un interprete della realtà: bella cosa essere interprete d'un interprete! Coloro i quali fanno consistere la filosofia nella speculazione erudita sono un poco simili agli avari, che per il denaro dimenticano ciò di cui il denaro dovrebbe soltanto essere strumento. Nelle loro dispute interminabili intorno alla saggezza essi dimenticano che la riflessione

sulla vita e sulle cose non raggiunge il suo fine se non realizza una vita; è così si aggirano nel vestibolo del tempio, senza mai giungere al santuario. A che serve l'aver letto Aristotele e Platone e il saper dissertare sottilmente sulle idee e sulle forme se l'uomo rimane come prima, un povero essere invidioso, avido, pieno di vanità e di debolezze? Forse che l'apice della vita umana consiste nel leggere molti trattati di Aristotele o nel sapere interpretare con maestria gli ultimi filosofi tedeschi? Questa è tutt'al più un'abilità tecnica: ma essa è inutile quando è fatta fine a sè stessa. Quando io vedo qualcuno di questi uomini tutti occupati nelle sue ricerche erudite, nasce in me un secreto desiderio di accostarlo e di dirgli: a che servirà tutta questa sapienza? Tu non leggerai forse la decima parte dei libri che tu hai raccolto e non rivolgerai a vantaggio tuo la decima parte di ciò che hai letto. Non è molto difficile acquistare i libri: e non è difficile col sussidio dei libri essere od apparire un uomo dotto. Difficile è invece trasformare la dottrina dei libri in sapienza della vita; difficile è apprendere dai libri a diventare un uomo libero, fedele alla giustizia, nobilmente disinteressato. La morte può sorprenderti domani fra i tuoi libri ed allora di chi saranno i libri che hai raccolto e non hai letto? A chi servirà la dottrina che hai raccolto nelle tue carte e non hai applicato alla tua vita?

Certamente però non mancano nella letteratura filosofica opere di sapienza pratica, nelle quali sentiamo palpitare la vita stessa di chi le scrisse. Tra queste meritano di essere particolarmente ricordate, anche perchè più facilmente accessibili ad ogni intelligenza, alcuni libri che rimarranno sempre fra i libri d'oro dell'umanità: il Manuale di Epitteto e i Ricordi di Marco Aurelio nella letteratura antica, le Confessioni e i Soliloqui di S. Agostino nella letteratura cristiana. Tra i recenti, per dire soltanto di alcuni, i Saggi di Montaigne, i Pensieri di Pascal, gli scritti di Rousseau, gli Aforismi di A. Schopenhauer, le opere

di G. Leopardi, i Dialoghi filosofici di E. Renan, il Giornale intimo di Amiel.

VIII.

La religione è invece la saggezza, ma considerata sotto l'aspetto suo tradizionale e pratico. Essa mira sopratutto, non a dare all'uomo una teoria delle cose, ma a guidarlo verso la giustizia e la carità, a indirizzare la sua vita verso l'amore delle cose eterne. Si comprende perciò come essa si valga di racconti, di immagini, di rappresentazioni che non sempre possono soddisfare la ragione e che hanno la loro origine nella tradizione e nelle profondità dell'anima popolare. Quindi ogni popolo ha la sua religione, se per religione si intendono le immaginazioni religiose, ma tutte le religioni si riconducono in fondo ad una sola religione, l'aspirazione verso la realtà invisibile. « Tutti hanno una religione — scrive Amiel — tutti danno alla vita un ideale e vogliono che l'uomo si elevi al di sopra delle miserie e delle piccolezze dell'ora presente e dell'esistenza egoistica. Tutti hanne fede in qualche cosa di più grande che essi stessi, tutti pregano e tutti si umiliano, tutti adorano; tutti vedono al di là della natura lo spirito, al di là del male il bene. Tutti testimoniano in favore dell'invisibile... Tutti conoscono il dolore e desiderano la beatitudine; tutti conoscono il peccato e desiderano il perdono ».

Appunto per il suo carattere pratico la religione si concreta in istituti, in riti, in un sistema complesso di vita che ha una grande importanza morale e sociale. L'individuo non può mai astrarne completamente: anche quando egli crede di combattere la tradizione religiosa in cui è nato, egli ne subisce ancora l'influenza e, rinnegandola, rinnega la sorgente spirituale della sua vita. Quindi egli non può mai esimersi, nel costituire a sè una vita personale dello spirito, dal prendere un'attitudine speciale di fronte alla tradizione religiosa: come la società non può mai,

nell'evoluzione della sua vita morale, astrarre dal suo rapporto con la chiesa e le sue istituzioni.

Ma non appartiene più ad un umile libro di sapienza popolare trattare della vita religiosa e dei suoi alti problemi: qui comincia un'altra sapienza per la quale è necessaria una più profonda conoscenza ed una più intima esperienza delle cose dello spirito. Se tuttavia qualche consiglio può darci su questo punto, quasi a guida di commiato, la sapienza morale, questo è il consiglio di non illuderci di poter trovare fuori della tradizione un fondamento sicuro alla nostra vita spirituale, e nello stesso tempo di non arrestarci a questo contenuto tradizionale, di trasformarlo in una vera esperienza interiore, in una vita personale. La chiesa spesso ci offende con la rigidità dei suoi dogmi, con la corruzione dei suoi istituti; ma questo non deve nascondere ai nostri occhi la bellezza e la grandezza di quei monumenti della vita religiosa collettiva che sono le religioni storiche. Noi non dobbiamo arrestarci alla superficie, dobbiamo penetrare nella corrente viva e profonda, ricca di tanti tesori spirituali. Sopratutto dobbiamo partecipare alla loro vita, sentire in noi tutti la poesia del loro passato, delle loro tradizioni, del loro culto. « Una frase è un limite e si presta all'obbiezione; un inno, un'armonia non si prestano perchè non hanno nulla di dialettico: essi non decidono alcun punto controverso. I dogmi dei cattolici ci urtano e le loro vecchie chiese ci incantano. Le confessioni di fede dei protestanti ci lasciano freddi e la poesia austera del loro culto ci rapisce. Il vecchio ebraismo ci è antipatico ed i suoi salmi sono ancora oggi la nostra consolazione ». (Renan).

Ma questa partecipazione non deve naturalmente essere un'adesione servile che distrugga in noi la vita interiore e il senso della libertà spirituale. Lasciamo perciò ai fanatici ed ai settarii la loro intolleranza e la loro intransigenza: nessun dogma, nessuna professione di fede può separare coloro che aspirano e tendono sinceramente, per vie diverse, alla perfezione

dello spirito. Non illudiamoci che la ragione ci possa condurre in ultimo a rinunziare a quella che è stata fino a qui la nostra guida sicura, la ragione. Essa ci ha elevati dal mondo oscuro e discorde del senso alla sfera luminosa dei principii costanti che reggono la volontà buona; e da questi ha indirizzato il nostro pensiero verso una realtà più alta, verso un ordine eterno che supera la potenza della ragione stessa e che perciò l'umanità si è sforzata in ogni tempo di rappresentarsi per mezzo di immagini e di simboli. Adoriamo quindi anche noi l'Incomprensibile nei suoi simboli più venerabili; ma lasciamo a ciascuno il suo linguaggio e i suoi simboli. In tutti i tempi, ma specialmente nelle età come la nostra, la vera Chiesa non risiede in alcuna delle chiese visibili che ci offrono il triste spettacolo dei loro dissensi, ma nell'unione invisibile di tutte le anime sincere che si sono purificate dall'egoismo naturale e nel culto della carità e della giustizia hanno avuto la rivelazione della verità e la promessa della vita eterna.

INDICE

Il problema dell'arte ?